از کوچهٔ رندان

دربارهٔ زندگی و اندیشهٔ حافظ

دکتر عبدالحسین زرین کوب

مؤسسهٔ انتشارات امیرکبیر

تهران، سعدی شمالی، ۲۳۵

بها : ۵۲۰ ریال

شمارهٔ ثبت کتابخانهٔ ملی: ۹۷۹-۲۵۳۶/۶/۱۶

از کوچهٔ رندان

دربارهٔ زندگی و اندیشهٔ حافظ

از کوچهٔ رندان

دربارهٔ زندگی و اندیشهٔ حافظ

نوشتهٔ

دکتر عبدالحسین زرین کوب

چاپ سوم

مؤسسهٔ انتشارات امیرکبیر
تهران، ۲۵۳۶

مؤسسهٔ انتشارات امیرکبیر

زرین کوب، عبدالحسین
ازکوچهٔ رندان
چاپ اول: ۱۳۴۹
چاپ دوم: ۱۳۵۴
چاپ سوم: ۲۵۳۶ شاهنشاهی
چاپ: چاپخانهٔ سپهر— تهران

فهرست مطالب

دربارهٔ نویسنده

عبدالحسین زرین‌کوب به سال ۱۳۰۱ شمسی در بروجرد به دنیا آمد. سالهای عمر او تا به امروز باکتاب و درس و تحقیق و تألیف وسفرهای علمی متعدد به‌هندوپاکستان‌واتحادجماهیرشوروی، وکشورهای عربی‌وممالك‌اروپایی‌و ایالات‌متحدهٔ امریکا گذشته است. وی دوسال‌دردانشگاههای کالیفرنیاوپرینستون درس داده و اکنون در دانشکدهٔ ادبیات و علوم‌انسانی دانشگاه تهران ودانش‌سرای عالی مشغول افاضه است.

زمینهٔ اصلی کار زرین‌کوب نقد ادبی ومطالعه در فرهنگ اسلامی است. وی با تبحر در زبان فارسی و تسلط بر زبان و ادبیات عرب و آشنایی به چند زبان زندهٔ اروپایی تا کنون آثاری پرارزش چون نقد ادبی (۱۳۳۸)، تاریخ ایران بعد از اسلام (۱۳۴۳)، دو قرن سکوت (۱۳۳۰، چاپ چهارم ۱۳۵۲)، ارزش‌میراث‌صوفیه(۱۳۴۴، نشرسوم۱۳۵۳)، بامداد اسلام(۱۳۴۶، نشر دوم ۱۳۵۴)، شعر بی‌دروغ، شعر بی‌نقاب (۱۳۴۶)، با کاروان حله (۱۳۴۷)، تک‌درخت (۱۳۴۷)، کارنامهٔ اسلام (۱۳۴۸)، یادداشتها و اندیشه‌ها (۱۳۵۱)، فرار از مدرسه (دربارهٔ زندگی واندیشهٔ ابوحامدغزالی) (۱۳۵۳)، نه‌شرقی، نه‌غربی ـ انسانی (۱۳۵۴)، تاریخ در ترازو (۱۳۵۴)، منتشر ساخته است.

مقدمه

اینجا از کوچهٔ رندان چه می‌جویم ؟ راه تازه‌ای به شناخت حافظ . جایی که در مسجد و خانقاه ردپایی از وی باقی نمانده باشد نشانش را شاید در کوچهٔ رندان بتوان یافت . اما کسی که می گوید «حافظم در مجلسی دردی کشم در محفلی»، آن اندازه زرنگی دارد که در کوچهٔ رندان هم خود را از چشمهای کنجکاو بوالفضولان پنهان دارد. با این همه تحقیق که در احوال وی کرده‌اند، با این همه تفسیر که براشعارش نوشته‌اند، هنوز که می‌داند وقتی وی از عشق و شراب صحبت می کند مقصودش شوق و مستی اهل راز است یاشراب و شاهد شیراز؟ در شعر او همه چیز رنگ ابهام دارد و رنگ اسرار . اما تا وقتی که او را جز در این غزلها نمی‌توان جست، در شناخت او این نقطهٔ استفهام باقی خواهد بود. با اینهمه، اگرجویندگان دیگردر مسجد و خانقاه رد او راگم کرده‌اند، آیا نمی‌توان در جستجوی او، به کوچهٔ رندان نیز نومیدانه سر کشید؟ البته که می‌توان. مشکل آن است که از این کوچه بتوان به‌سلامت گذشت و اگر رندان راستین را درین کوچهٔ پر اسرار نتوان شناخت، بیم آن‌هست که‌نتوان به‌سلامت از آن‌عبور کرد. بعلاوه در کنار این‌رندان شهر باید سایهٔ حافظ رادرست تشخیص‌داد-سایهٔ‌واقعی اورا. اما این‌سایهٔ‌لغزنده را نمی‌توان صید کرد. درواقع شاعر شیراز، در یك عمر که به پیرانه سر نیز رسید، چنان رندانه زیست که نه رد پای درستی از خود باقی گذاشت نه سرگذشتی. آن روشنی که یك اثرهنری را آیینهٔ احوال هنرمند می کند در شعر او نیست و از سرگذشت او نیز آن قدر کم در شعرش رسوب کرده است که نمی‌توان از

خلال این اشعار سیمای واقعی اورا به درستی طرح کرد. نه نامه‌ای از او در دست هست نه یادداشت روزانه‌ای. تاریخنویسان عصر از شرح جنایات نام‌آوران هرگز به احوال دیگران نمی‌پرداخته‌اند. روایات تذکره نویسان‌هم در این باب نه کهنه است و نه اعتمادکردنی. بیشتر قصه‌هایی است که فقط طبع افسانه‌جوی خیالپرستان را قانع می کند و ظاهراً آن همه را برساخته‌اند تا بعضی نکته‌های مبهم و اسرارآمیز را که در شعر وی هست تفسیر کرده باشند. اما از این اشعار نیز نمی‌توان چیز درست وروشنی به‌دست آورد. گویی شاعرشیراز از خلال این اشعار بلورین خویش چنان گذشته است که مثل یك جویبار صاف آرام هیچ رسوبی ازخود باقی ننهاده. با چنین احوالی چگونه می‌توان سایهٔ گریزان این رند جهانسوز را در کوچهٔ رندان به دام انداخت؟

قدیمترین شعری که در دیوانش هست یك قطعهٔ ظریف و طیبت آمیز است درباب استر گمشدهٔ وی، که شاعر جوان شیراز در روزگار جلال‌الدین مسعود شاه ــ و به هرحال پیش از سال ۷۴۳ ه ق که سال وفات این پادشاه است ــ جرئت کرده بود آن را در خواب درون اصطبل سلطنتی بیابد. شاید نیز استری از وی گم نشده بود و شاعر ــ برای یك تقاضا، وعرض حال ــ در این قطعهٔ خویش فقط حسن طلبی به‌کار برده بود. اگر در این هنگام شاعر جوان اندکی بیش‌ازبیست سال داشته است می‌بایست در حدود ۷۲۰ ه ق به دنیا آمده باشد. در این صورت هنگام مرگ ــ سال ۷۹۲ ه ق ــ لابد هفتاد سالی داشته است یا بیشتر. بعضی تذکره نویسان عمر وی را شصت و پنج سال نوشته‌اند که ظاهراً مأخذ درستی ندارد. در صحت آنچه راجع به‌زندگی وی در روایات دولتشاه، جامی و میرخواند آمده است، هم به سبب فاصلهٔ زمانی که با حیات شاعر دارند، جای شك هست و هم به‌سبب افسانه آمیز بودنشان. از مآخذ قدیمترهم که در دست هست جز نقل و ضبط پاره‌ای ابیات یاغزلهای وی ــ بعضی اوقات حتی بدون ذکر گوینده ــ چیزی به دست نمی‌آید و فایده‌ای که از قدیمترین آنها حاصل می‌شود شاید به دست آوردن چند غزلی باشد از آنچه بی‌شك ده‌دوازده‌سالی قبل از مرگ شاعر سروده‌شده ومشهور بوده است. از خود دیوان هم پاره‌ای اشعار را می‌توان یافت که با حوادث و نام‌آوران

عصر ارتباط دارند و از این راه شاید بتوان تاریخ تقریبی آنها را معین کرد. بررسی در ترتیب تاریخی غزلها و تعیین اینکه هر غزل با کدام یك از ادوار حیات شاعر ارتباط دارد البته شرط هر تحقیق دقیقی است، اما گاه نیز دشواریهایی دارد که به‌آسانی نمی‌توان حل کرد. از جمله در غزلی واحدشاعر یك جا از «قد خمیدهٔ خویش» که نشان پیری است صحبت می کند و جای‌دیگر در همان غزل از «عشق و شباب و رندی» وبدین گونه پژوهنده را سرگردان می کند که این غزل را باید مربوط به دوران پیری شاعر شمرد یا به‌عهد عشق و شباب و رندی؟ بدون شك اینکه عشق و شباب مربوط به معشوق باشد وقد خمیده مربوط به عاشق قابل قبول نیست چرا که حافظ لااقل از همشهری هشیارخویش سعدی‌رندکار افتاده بایداین‌اندازه آموخته باشد که وقتی او با قد خمیده‌که دارد به صحبت جوانان مایل است نمی‌تواند جوانی را که در «عشق و شباب و رندی،مجموعهٔ مراد» را دارد به صحبت یك پیر دعوت کند. در این صورت باید تصور کرد که صحبت از قد خمیدهٔ او، یا در پیری به این غزل الحاق شده است یا درهمان جوانی، وتنها به خاطر یك قافیهٔ مناسب ـ کمان. این نکته دشواریی را که در تنظیم تاریخی دیوان ـ یا لااقل قسمتی از آن ـ هست نشان‌می‌دهد و تنها یك راه باقی می‌ماند که عبارت باشد ازتکیه‌کردن بر آنچه به حوادث و اشخاص اشارت دارد و این کار، که بعضی اهل تحقیق بدان گراییده‌اند، بی‌شك کمك بسزایی خواهد کرد درفهم شعر و زندگی حافظ. اما آنچه این کار را دشوار می کند وضع نابسامان دیوان است و دشواریهایی که دربارهٔ اصالت الفاظ و عبارات آن هست. آن گونه که از مقدمهٔ قدیم دیوان برمی‌آید دیوان او سالها بعداز مرگ شاعر جمع شد. با اینهمه از نسخه‌های کامل و موجود دیوان هیچیك نیست که در زمان حیاتش نوشته شده باشد. قدیمترین نسخه‌ها تقریباً بیست سالی بعدازمرگش نوشته شده است ونسخه‌ای کامل نیست. با این همه چاپهای گوناگون نیز که در این سالها از دیوان وی کرده‌اند هنوز تنها نسخه‌ای که می‌تواند مرجع یك تحقیق واقع شودهمان‌است که محمد قزوینی چاپ کرده است و دکتر قاسم غنی. نسخه‌ای که دکترپرویز خانلری نشر کرده است با آنکه از آنچه اساس طبع قزوینی است قدیمتراست

گزیده‌ای بیش نیست و با وجود قدمت آن، این اندیشه دربارهٔ آن به خاطر می‌آید که وقتی یک کاتب این جرئت را به‌خود بدهد که از مجموعهٔ غزلیات شاعر مقداری را به‌میل وسلیقهٔ خود انتخاب کند و غزلیات یا ابیاتی را حذف کند آیا اطمینان هست در ابیات و الفاظ اصل به میل خود تصرف نکرده باشد. در باب غالب نسخه‌های دیگر نیز که‌این اواخر منتشر شد همین ملاحظه‌هست. در این صورت بعضی ضبطهای این نسخه‌ها، با آنکه شاید بر ضبط چاپ قزوینی هم ترجیح دارد، نمی‌تواند محقق را قانع کند. ناچار، تا یک نسخهٔ جامع قدیمتر و دقیقتر نشر نشده است باید فقط برطبع قزوینی اعتماد کرد ــ نه چیز دیگر ــ با آنکه این چاپ قزوینی هم یک چاپ انتقادی دقیق نیست.

یک مشکل دیگر عبارت است از بیان شاعر که در بعضی موارد چنان مبهم و اسرار آمیز می‌نماید که هیچ نمی‌توان آن را برظاهر حمل کرد. درست است که در پاره‌ای اشعار اشارات مبهم به اوضاع و احوال عصر هست ودربعضی جاها نیز ممدوح را با اوصاف معشوق یادکرده است و بسا که معشوق او جز یک پادشاه یا وزیر وقت کسی دیگر نیست، اما در بسیار جاها نیز زبان ایهام‌ـ آمیز است و رندانه. چنانکه کلام وی را نمی‌توان به آنچه از ظاهر آن مفهوم است حمل کرد. از این روست که از قدیم، شارحان دست به تأویل شعر وی زده‌اند وگه‌گاه آن را ترجمان اسرار و افکار صوفیه ساخته‌اند. درست است که انتساب حافظ به‌صوفیه یا به سلسله‌های طریقت محل تردید است، اما آشنایی او با ادب و زبان صوفیه درست است و این همه بعضی اشعار وی را دشوار می‌کند و محتاج به تأویل.

بدین گونه از میان اشعاری که در آنها ساده‌ترین اشارات به احوال و اوضاع زمانه درکنار پیچیده‌ترین رموز حکمت و عرفان واقع می‌شود و شاعر درآنها معشوق را گاه درمقام ممدوح می‌نهد وگاه به مرتبهٔ یک مطلوب روحانی می‌رساند، دریافت احوال و افکار او آسان نخواهد بود. خاصه که حوادث زمانه در طی روزگار دراز عمر، «حافظ خلوت نشین» را میان مسجدومیخانه و رندی و پارسایی سرگردان کرده باشد.

با همهٔ این کتابهایی که تا کنون دربارهٔ حافظ نوشته‌اند آیا کتاب

حاضر می‌تواند مدعی شود که یك جای خالی را پـر کند؟ البته درباب حافظ هنوز جای حرف هست و هم خواهد بود، اما در ایران هرکس با دیوان‌حافظ سروکاری دارد ـ و کیست که ندارد؟ ـ دلش می‌خواهد چیزی دربارهٔ حافظ بنویسد ومی‌نویسد. ادعا ندارم که کتاب حاضرهم چیزی بیش‌ازاین‌باشد. اگر باشد می‌توان امید داشت که به هرحال جوابگوی حاجتی باشد. در این‌جستجو ازکار جویندگان دیگر بهرهٔ بسیار یافته‌ام، اما آنچه خود از این‌کوچهٔ‌رندان جسته‌ام آشنایی با حافظ بوده است، آشنایی با شاعر و محیط او. اگر حرف تازه و دید تازه‌ای در این‌کتاب بتوان یافت حاصل‌کوششی است که طی سالها برای جست‌وجوی وی‌کرده‌ام، از دیوان وی ـ از این‌کوچهٔ رندان. این را نیز باید اعتراف‌کنم که به خاطر پای بندی به ضبط متون و اجتناب ازاظهار آنچه سند قطعی ندارد بررغم آنچه بعضی نکته‌گیران عزیز خواسته‌اند، حتی دراین دومین چاپ‌کتاب نیز برای من ممکن نشد که، بفکنم برصف رندان‌نظری بهترازین*. چه‌باید کرد؟ این متاعم که تو می‌بینی وکمتر زینم. درهر حال، باتمام دشواریهایی که درشناخت مجازها وکنایه‌های حافظ هست، بازآنچه به‌یك جویندهٔ عصر ما اجازه می‌دهدکه درورای ابهام قرنها سایهٔ گریزان شاعر را تشخیص دهد صدای خود اوست ـ شعراو. این صدای اوست‌که سر او را فاش می‌کند ونمی‌گذارد حتی بعدازقرنهای دراز درخلوت‌بینام‌کوچهٔ رندان‌هم شاعر شیراز ازنگاه کنجکاو یك ستایشگر دیر رسیده در امان بماند. والسلام.

تهران ـ خردادماه ۱۳۵۴

عبدالحسین زرین‌کوب

* چاپ حاضرگذشته از تجدید نظرکلی شامل دو فصل تازه درباب مفهوم جام جم و حقیقت معنی عشق از نظرگاه حافظ نیز هست.

۱

شهر رندان

در روزهایی که شیراز مثل یك خاتم فیروزهٔ بواسحقی[1] درخشان و بی‌غبار، در انگشت قدرت شاه‌شیخ تلألؤ داشت، حافظ روزهای جوانی را می‌گذرانید و شاید با پادشاه اینجو چندان تفاوت سنی نداشت. شیراز پرغوغا درسکوت و آرامش بسر می‌برد و شاه ابواسحق، حکمران محبوب شهر نیز، که مدعیان را از میدان بدر کرده بود، جزاز جانب امیر یزد ـ محمد مظفر ـ دلنگرانی نداشت. با اینهمه، جوانی و شادخواری، خاصه در هوای سکرانگیز لطیف شیراز، این دلنگرانی را هم از خاطر او برده بود. جوانی و بیباکی او، که با عیاشی و بی‌خیالی توأم بود، عامه را به او علاقه‌مند می‌داشت و شاه جوان، که خود به‌اهل شیراز چندان اعتماد نداشت، نزد آنها محبوب بود و مطلوب. وقتی در میدان سعادت‌آباد، بیرون دروازهٔ استخر، بنای قصری برای خویش نهاد، شور وشوق عامه دربارهٔ او به‌اوج رسید. این میدان، که فقط چندسال بعد شاهد اسارت وذلت شاه‌شیخ وقتل او به‌حکم محمدمظفر شد، دراین اوقات، شوکت و جلال او را، که نزد عامه همچون بتی معبود بود، نظاره می‌کرد. یك جهانگرد مغربی، که در همین سالها به شیراز آمده بود، شور و شوقی را که شیرازیها در بنای کاخ پادشاه خویش نشان می‌دادند، با آب وتابی نقل می‌کند که اگر هم از مبالغهٔ یك «جهاندیده» خالی نیست باری حاکی است از محبوبیت پادشاه نزد عامه. عبید زاکانی، شاعر طنزسرای عصر، که در این ایام در شیراز بسر می‌برد، وقتی که این بنای با شکوه به پایان آمد، در فرصتی که برای عرض تبریك یافت، آن را با بیانی تملق‌آمیز و شاعرانه با قصور و

عمارات افسانه‌ها، بابناهای خسروان کهن همانند کرد وآن‌را برای ممدوح، یك بهشت خواند ـ بهشت سعادت[۲]. چه کسی می‌دانست که این بهشت سعادت بزودی بر سرسازنده‌اش فرود خواهد آمد؟ این شوق و امید، که تملقهای عبید و شاعران دیگر را دلنواز و رؤیاانگیز می‌کرد، سرچشمه‌اش روح عامه بود ـ که همه‌جا غالباً به جلال و قدرت تسلیم می‌شود. در اندیشهٔ عامه، که جهانگرد مغربی در حقیقت آن را در گزارش خویش بیان می‌دارد، این قصر یك مدعی و رقیب تازه بود برای ایوان فروریختهٔ کسری. روزی که طرح بنای آن ریخته می‌شد، اهل شهر ـ بزرگان و توانگران ـ برای اظهار تملق تکلفها نشان دادند. کلنگها از نقره ساخته شد. زنبیلهایی که برای خاکبرداری بکار می‌رفت از چرم بود ـ پیچیده در حریر و زربفت. شاه، که از جایگاه مخصوص خود جنب وجوش مردم را تماشا می‌کرد، شاهد رقابتهای چاپلوسان توانگر بود که در کندن زمین و خاکبرداری هم فوطه‌های حریر بر کمر می‌بستند و پالان و جوال چهارپایان را نیز با حریر و زربفت آراسته بودند. بعدها یك منبع مطلع ـ به اصطلاح روزنامه‌نویسان ـ به‌جهانگرد مغربی گفته بود که قسمت اعظم درآمد شهر صرف مخارج این‌بنا شده بود[۳]. باتمام شور و شوقی که شهر در ستایش سلطان جوان خود نشان می‌داد، شاه‌شیخ از این ستایشگران ناایمن و نگران بود. چنانکه قراولان و جانداران خویش را از بین اصفهانیها انتخاب کرده بود، از آنکه به‌اصفهانیها بیشتر اعتماد می‌ورزید وظاهراً از دوران اقامت کوتاه سابق خویش دراصفهان خاطره‌های بهتر داشت. شیراز، با وجودآرامش وتسلیم ظاهری، در واقع در دست ماجراجویان بود ـ پهلوانان ورندان که‌دایم درجست‌وجوی‌ماجرا بودند وغوغا. کدخداهای‌محلات، که نبض ماجراجویان شهر در دست آنها بود، کلوخوانده می‌شدند ـ یعنی کلان. حمایت و تسلیم آنها هم نسبت به‌شاه اینجو بی‌ثبات بود و هر آن ممکن بود تبدیل به عصیان یا نفاق شود. با اینهمه شاه‌شیخ، که در آغاز حکومت مدعیان خطرناك یافته بود، غلبهٔ خود را بر رقیبان به‌همین کلوها مدیون بود: کلوفخر، کلوحسین، کلواسفندیار.. یا پهلوانان و رندان شهر که به یك اشارهٔ این کلوها می‌توانستند شهری را بهم بریزند و آشوبی بر پا کنند.

این کلوها در هرج و مرج های اواخر عهد ایلخانیان، از راه عیاری و پهلوانی، در فارس قدرتی بهم رسانیدند، و زمانی نیو شاه‌شیخ را، که محبوب اهل فارس بود، درمقابل مدعیانی که داشت یاری کردند. در آغاز فرمانروایی او که یك تن از چوپانیان مغول ـ نامش یاغی باستی ـ برادر وی، مسعود ـ شاه اینجو، راکشت (۷۴۳) وخواست شیراز را از دست خاندان اینجو بیرون بیاورد، در شهر، کلوها دو دسته شدند، بعضی به یاری رقیب مغول برخاستند اما بیشتر هواخواه شاه‌شیخ شدند. بعد از بیست روز جنگ داخلی، یاغی‌باستی ناچار به فرار شد و شیراز برای ابواسحق ماند و کلوها. درست است که چندی بعد باز مدعیان در صدد حمله به‌شهر برآمدند، اما شاه‌شیخ، به‌هر وسیله بود، توانست به‌کمك شیرازیها حکومت آنجا را در خاندان اینجو نگهدارد و آن را مثل نگینی کند در انگشت خویش ـ نگین بواسحقی. شاید به همین سبب بود که وی در دل ازاین شیرازیها بیم داشت و برآنها نمی‌توانست اعتماد کند. در واقع کدخدایان، عیاران، پهلوانان و حتی بازاریان شهر در آن زمان غالباً بی‌آرام بودند و دایم در حال فتنه و آشوب. چنانکه سالها پیش‌از آن هم ـ اگر در گزارش جهانگرد مغربی خلط و اشتباه کامل روی نداده باشد[۴] ـ یك‌وقت، بازاریان شیراز، به تحریك نجاری به نام پهلوان محمود، خود او ـ شاه ابواسحق ـ را، که گویند طفلی بود خردسال، با مادرش تاش‌خاتون و هم برادران خردترش را از تبعید و اسارتی که یك حاکم مغول برآنها تحمیل می کرد نجات داده بودند؛ و شاه‌شیخ، که این واقعه را می‌بایست به یاد داشته باشد، اکنون این روح ماجراجویی پهلوانها و کلوهای شهر را برای قدرت و حکومت خویش مزاحم ومعارض می‌دید. این پهلوانان وکلوها، در واقع، چنانکه مورخ این‌زمان می نویسد، مشتی رنود بودند[۵] که به‌نام وننگ اعتنایی نداشتند و در نیل به‌مقصود از هیچ چیز ملاحظه نمی‌کردند. کارشان لوطی‌بازی بود وشرارت. نه ملاحظهٔ شرع آنها را محدود می کرد نه پند و ملامت عامه. شاید گه‌گاه آثاری از جوانمردی و کار سازی نشان می‌دادند اما غالباً از هیچ کاری روگردان نبودند، نه از غارت وشبگردی نه از تهدید و آدم‌کشی، وشهر از سالها پیش آگنده بود از خانه‌های فساد ـ خرابات[۶].

چون هرج و مرج طولانی این رندان را بر شهر مسلط کرده بود، اینان از هیچ تعدی ابائی نداشتند. شراب در بین آنها رایج بود، بنگ و حشیش نیز. بعلاوه هم شاهدبازی در نزد آنها رواج داشت هم زنبارگی. خرابات شهر ــ که بیت لطف خوانده می‌شد ــ از تندرویهای این رندان آباد بود و شیخ و زاهد ــ که در شهر فراوان بود ــ نزد این طایفه آماج طعن بود و تمسخر. رندان که حتی به‌عنوان آدمکشهای حرفه‌یی نیز آلت دست حکام وقت می‌شدند، بسا که آنها را نیز تهدید می‌کردند. حتی بعضی از وزرا و رجال نیز گه‌گاه بوسیلهٔ آنها کشته یا تهدید می‌شدند. چون به هیچ ملاحظه‌ای پای‌بند نبودند وجودشان دهن کجی و حتی تهدیدی بود برای حکومت. با اینهمه، تهور و بی‌پروایی آنها حتی نزد عامه نیز، که بیش و کم سربراه بودند و آرام، گه‌گاه مایهٔ اعجاب وتحسین می‌شد. حتی در نزد آدمهای خیلی جدی و موقر هم شاید این لاابالیگری و ماجراجویی آنها سرمشقی تلقی می‌شد برای بیقیدی عارفانه: بیقیدی به‌دنیا و بی‌نیازی از آن. کدام صاحبدل وارسته‌ای بود که در دل خویش گه‌گاه آرزو نمی‌کرد بتواند مثل یك رند بی‌پروا نفس برآورد و ملاحظهٔ نام و ننگ و حشمت و جاه را یك چند کنار بگذارد؟ حتی یك عارف جهانسوز، بسا که دلش می‌خواست مثل رندان خرابات بیملاحظه باشد و بی‌نیاز از رد و قبول خلق. با اینهمه وجود این رندان ــ که بیشترشان دست پروردگان کلوها و پهلوانان شهر بودند ــ برای قدرت حکومت خطری سخت و تهدیدانگیز بود[۷]. از این جهت بود که شاه‌شیخ با وجود حمایتی که از آنها دیده بود به‌ایشان اعتماد نداشت وگاه می‌شد که اجازهٔ حمل‌اسلحه نیزبه‌آنها نمی‌داد ودر ماجراهایی که این ایام پیش می‌آمد، در واقع این کلوها و پهلوانان نشان دادند که سوءظن شاه‌شیخ هم نسبت به آنها بی‌اساس نبود. کلوعمر یك تن از همین کلوهای شیراز بود که سالها بعد خائنانه شهررندان را به‌دشمن شاه‌شیخ، به امیر مبارز تسلیم کرد. چند سال بعد وقتی شاه‌شجاع و برادران بر پدر شوریدند پهلوانان وکلوها پشتیبان آنها بودند و امیر مبارز هم وقتی برضد پسران توطئه می‌چید چشم امید به همین پهلوانان داشت و همین کلوها. در

هرحال، در این ایام روح فتنه‌جویی، رندان شهر را به هر قدرتی بی‌اعتنا کرده بود. از خیلی پیش، فتنه‌جویان در حمایت کلوها قدرت یافته بودند. حتی بازاریان گه‌گاه نسبت به حکام بی‌اعتنا بودند و گستاخ. چنانکه یك قناد که «شاه عاشق» خوانده می‌شد، یك بار رندانه شاه‌شیخ را بسختی نزد عامه خجل کرد. این شاه‌عاشق که اسمش نیز خالی از جسارت نبود نزدیك مسجد عتیق شهر دکانی داشت. گه‌گاه نیز شعر می‌گفت به لهجهٔ شیرازی. یك روز جمعه وقتی شاه‌شیخ از نماز بیرون آمد، قناد وی را ثنا گفت. شاه‌شیخ که دلش می‌خواست محبوب عامه شود، برای یك نمایش شاهانه به دکان قناد درآمد، به گوشه‌ای نشست و گفت امروز من دکاندار شاه عاشقم، بیایید و از من نقل بخرید. امیران و ملازمان شاه‌شیخ بردکان جوشیدند. هریك از زر نقد و اسلحه ورخت نفیس چیزی می‌داد واز شاه پاره‌ای نقل یا نبات می‌گرفت. گویند نزدیك صدهزار دینارحاصل شد ـ که ثروتی بود هنگفت. شاه‌شیخ از دکان برخاست و به‌قصر خویش رفت. اما رند قناد بالای دکان رفت وفریاد برآورد که مردم، پادشاه شهر در حق من بزرگواری کرد و افتخار بخشید. اکنون به شکرانهٔ آن من هرچه را اینجا هست به مردم بخشیدم بیایید ودکان مرا غارت کنید. در یك زمان تمام دکانش غارت شد و وقتی خبر به شاه شیخ دادند گفت بزرگواری او از ما بیش بود[۸]. آیا این یك دهن‌کجی رندانه نبود که رندان شهر به پادشاه جوان می‌کردند؟ در واقع نوعی روح آزادگی و استقلال‌جویی بازاریان را نسبت به‌قدرت شاهان عاصی نشان می‌داد وبی‌اعتنا. گذشته از رندان شهر، بازاریان هم گه‌گاه سر وگوششان می‌جنبید. در این بازار، که ریش سفیدان اصناف آن، حاکم واقعی بودند، نظم وترتیبی خاص وجود داشت. در این زمان هریك از اصناف پیشه‌وران در بازار جداگانه‌ای دکان داشتند و از افراد صنفهای دیگر در بین آنها داخل نمی‌شد. شاید همین نکته تا حدی موجب استقلال اصناف در تصمیم راجع به‌کارهای شهری می‌شد. این حس استقلال و بی‌اعتنایی را حتی نسبت به‌محمد مظفر نیز بازاریان حفظ کردند. بسا که وقتی محمد مظفر با موکب خویش از میان بازار می‌گذشت پشته‌ای هیزم که بازاریان از روی بی‌اعتنایی در سر راه گذاشته بودند،

طریق حرکت موکب ملوکانهٔ وی را سد می‌کرد و«محتسب» ناچارمی‌شد پیاده شود و آن هیزمها را کنار بگذارد تا راه گشاده آید. بدینگونه در تمام شهر نوعی طغیان مخفی نسبت به‌قدرت وجود داشت که مظهر آن بازاریان، سربازان مزدور، رندان وپهلوانهایی بودند که برای پیش بردن مقاصد خویش از هیچ چیزی روی‌گردان نبودند. در این زمان پهلوانان و سربازان مزدور همه‌جا برای قدرت حکام مایهٔ دردسر بودند. آرمان پهلوانی جوانان را به رندی تشویق می‌کرد و به قلدری. در تمام ولایات هدف این نوخاستگان آن بود که یك روز با پهلوان دربار زورآزمایی کنند. محمد مظفر خود در جوانی با پهلوان خراسان نامش ابومسلم، که نزد ایلخان مغول حشمت و قبولی داشت، یك وقت زورآزمایی کرده بود[۹]. حشمت و شکوه پهلوانان همه‌جا تازه‌جوانان ولایات را به‌کشتی گرفتن می‌کشانید وزورآزمایی کردن. این آرمان پهلوانی در شیراز موجب عمده بود در پیدا شدن و غلبه یافتن قلدرها وکلوها که شهر به‌دست آنها امنیت یا هرج ومرج می‌یافت. بزرگان شهر نیز که غالباً خواجه و گاه حاجی خوانده می‌شدند، هم با این کلوها مربوط بودند وهم با رندان و پهلوانان.

با اینهمه شهر رندان، نه یك سنگر جور وفساد بود نه یك مرکز هرج و مرج دایم. اگر در ادوار فترت جولانگاه قدرت پهلوانان و کلوها می‌شد در ادوار قدرت از آسایش امنیت بهره داشت. بهار شیراز و عطر مست‌کنندهٔ نارنج آن، که میوه‌اش درخت طور را بیاد سعدی می‌آورد[۱۰]، لطف خاصی داشت وباغهای آن که آگنده از سروهای بلند بود جای مناسبی بود برای غرق شدن در تأملات و رؤیاها. در باغها و خانه‌ها درختان گوناگون بود ـ سردسیری و گرمسیری؛ چنانکه انواع میوه‌ها ـ از گیلاس وانار و انجیر و نخل ونارنج ـ در آن خاك طرب‌انگیز پرورش می‌یافت، نه‌از سرمای زمستان به‌آنها آسیبی می‌رسید نه از گرمای تابستان. درخت سرو از خیلی قدیم در شهر نموی تمام می‌یافت وعبث نیست که جلال و رعنایی آن شاعران را به یاد قامت و بالای زیبارویان می‌انداخت. در بین تفرجگاههای شهر تکیهٔ سعدی بود، نزدیك سرچشمهٔ رکن‌آباد. باغ و زاویهٔ سعدی در اینجا روزگار سعدی

را بخاطر می‌آورد. حتی در این ایام، مـردم از شهر به اینجا می‌آمدند، از سفره‌خانهٔ شیخ غذا می‌خوردند، در حوضچه‌های آن لباس می‌شستند و به شهر باز می گشتند. علاقه به‌این آب‌وهوایی که هنوز، مثل عهد سعدی، می‌توانست «که بر کند دل مرد مسافر از وطنش»، کسانی را که دوستدار خلوت وتأمل بودند به شیراز می کشانید. تنها حافظ نبود که «نسیم خـاك مصلی و آب رکناباد» او را اجازت به سیر و سفر نمی‌داد، مـؤلف شیرازنامه هم در همین زمانها وقتی به بغداد رفته بود (سال ۷۳۴) همه‌جا از شیراز صحبت می کرد و گمان داشت تمام خواص واوصاف که حکما واطباء دربارهٔ آب لازم شمرده‌اند جمله در آب رکن‌آباد پیدا می‌شود[۱۱].

در شهر چیزی که فراوان پیدا می‌شد ابـواب خیر بـود ـ مساجد، مدارس و خانقاهها که املاك بسیار برآنها وقف بود. اما از این اوقاف بسیار که فقیه مدرسه را «مست» می‌داشت، چیز درستی به آنچه مصرف واقعی بـود نمی‌رسید و بیشتر در دست خورندگان بـود ـ خورندگان اوقاف[۱۲]. شاه‌شیخ در شادخواری و عشرت جویی خویش این همه را آزاد می گذاشت. اما بعدها، محمد مظفر به بهانـهٔ آنکه «ضبط و نسق» موقوفات کند، تمام اوقاف را بـه مقاطعه بستد و اکثر آنها دیـوانی شد[۱۳]. این اوقاف و مساجد رنگ مذهبی خاصی به شهر می‌داد. شهر به‌علمای خود می‌نازید وبه صوفیه و زهاد خویش، نیز از اینکه در عهد اسلام بنا شده بود و از عبادت و دیـانت مجوس آلایش نیافته بود به خود می‌بالید. بعلاوه پارسایان شهر از اینکه مـویی چند از آن پیغمبر در این شهر بود، فخر می کردند[۱۴]. چنانکه در مسجد جامع شهر نیز مجموعه‌ها و اجزاء بود به خط صحابه وتابعین. نیز قرآنها بود به خط خلفا و ائمه ـ یا منسوب به آنها[۱۵]. بر تربت مشایخ و در زاویهٔ مساجد نیز زاهدان بودند ـ گوشه گیر. همه جـا نیز در مساجد و مقابر، مجلس وعظ دایر بود ـ و توبه و ذکـر. تربت سیداحمد، شاه چراغ، نـزد عامه حرمت فـوق‌العاده داشت. تاش‌خاتون مادر شاه‌شیخ در آنجا مـدرسه‌ای ساخته بود با زاویه‌ای و خودش شبهای دوشنبه به آنجا می‌آمد. مردم نیز برای زیارت و تبرک به آن بقعه می‌آمدند و اطعام می‌شدند[۱۶]. سادات و زهاد در حکومت قـدرت و نفوذ

تمام داشتند. سیدتاج‌الدین‌جعفر، یك تن از زهاد و سادات عصر، در این ایام، بی‌آنکه هیچ عنوان رسمی داشته باشد، چنان نفوذی در شیراز داشت که بیشتر کارها جز به رأی او نمی‌گذشت. ابومحمد منصور داست‌گوی، از وعاظ و زاهدان شهر که پایان روزگارش با عهد کودکی حافظ مصادف بود، در مسجد وعظهای تند می‌گفت و حکام و امرای وقت را تهدیدها می‌کرد و سرزنشها[۱۷]. محیط روحانی شهر آگنده از عرفان و زهد بود. صوفیه و عرفا که در مساجد و تکیه‌ها بسر می‌بردند بسیار بودند، با مکاشفات یا داعیه‌ها. درغالب مساجد مجلس وعظ دایر بود. دراین مجالس بسا که عوام توبه‌ها می‌کردند ــ بردست واعظان. در بین این واعظان و زاهدان هم دعوی فراوان بود و هم معنی. یك درویش خراسانی در همین ایام در بقعهٔ شیخ کبیر می‌زیست، نامش شیخ‌رستم که وجودش سراپا ذوق و ایثار بود. در خانقاه از هیچ خدمت روی نمی‌تافت. اما از سفرهٔ خانقاه چیزی نمی‌خورد. شبها به کوچه می‌رفت بر در دکانها، دست را به خرقه در می‌کشید و دهان را می‌گشود، از هر دکان لقمه‌ای به دهانش می‌نهادند و وقتی سیر می‌شد به‌خانقاه باز می‌گشت ــ به خلوت خویش[۱۸]. یك شیخ نابینا، که در بقعهٔ شاه‌چراغ به‌تعبیر خواب می‌پرداخت می‌پنداشت یوسف صدیق را دیده است واز برکت او به‌تعبیر رؤیا واقف شده است[۱۹]. یك سید زاهد شبانه روز هزار رکعت (!) نماز می‌خواند اما هرگز به صحرا نرفته بود و درخت میوه ندیده. از وی پرسیدند درخت انجیر وخربزه‌کدام بزرگتر است؟ گفت باید درخت خربزه بزرگتر باشد. گفتند واقع به خلاف این است. به وجد آمد. برخاست وبراه افتاد که سبحان خدایی که کوچکتر را برمی‌کشد و بزرگتر را فرو می‌هلد[۲۰]. در شهر رندان، صفا و ساده‌دلی تا بدینجا نیز می‌کشید. در بین زهاد و پارسایان شهر بودند کسانی که به عمر خویش از خانقاه یا زاویهٔ خویش بیرون نمی‌آمدند. عده‌ای هرگز به درگاه حکام وقت رفت و آمد نمی‌کردند وچیزی از آنها نمی‌پذیرفتند. حتی در بین بازاریان ــ که جوانانشان گه‌گاه دم از رندی می‌زدند و پهلوانی ــ کسانی نیز بودند که نمونه‌ای از سادگی واخلاص به‌شمار می‌آمدند. یك عصار ــ نامش حاجی علی ــ در دکان خویش مجلس دوستانه داشت که صوفیه و علما را جلب می‌کرد و

وجودش آگنده بود از درد وذوق. صدق و اخلاص این بازاریان بود که بازار زاهدان و وعاظ را رونق می‌داد. در چنین محیط آگنده از صدق و اخلاص، آزاداندیشی و چون و چرا در کار دین و خدا یکنوع رندی تلقی می‌شد - و بیقیدی به نام و ننگ. چون وچراهای اهل فلسفه بقدری نزد زهاد منفور بود که یك تن از دانشمندان وقتی سخنی گفت که بوی حرفهای فلاسفه را می‌داد فوری پشیمان شد و استادش به او گفت که باید نکاح خود را با زنش تجدید کند و او خود به‌همین قصد نزد استاد رفته بود[۲۱]. این دانشمند، که زهدش تا به‌این پایه بود، قوام‌الدین عبدالله بود، استاد حافظ. وی در علم خویش نیز مثل دین اعتقادی داشت وقدرتی. گویند که وی در ایام جوانی در گورستان مصلی، یك روز منتظر جنازه‌ای بود. یك تن دیگر از علمای پرهیزگار - نامش سعدالدین احمد - نیز آنجا انتظار می‌کشید. در این میان قاضی از راه در - رسید، با کوکبه و حشمت تمام. مردم هم نسبت به وی نهایت توجه واکرام را نشان دادند. سعدالدین‌احمد از قوام‌الدین پرسید که برادر، این عمامهٔ بزرگ و سجادهٔ گسترده را با این مایه تجمل چگونه بینی؟ آیا راضی هستی که اینهمه را داشته باشی واز تمام علمها که اندوخته‌ای بی‌بهره‌ات گردانند؟ قوام - الدین گفت چندین برابر این تجمل را با یك مسأله از مسائل علم خویش عوض نمی‌کنم. سعدالدین گفت آری آنچه به ما داده‌اند از این همه بیشتر می‌ارزد[۲۲]. در واقع آنچه شیراز را در آن زمان عظمت و قدرت می‌داد دانش و پرهیز امثال قوام‌الدین و سعدالدین بود نه جاه و جلال دروغین یك مشت قضات توانگر. در آن روزگاران، شیراز شهر عرفان و زهد بود و این دو را با رندی و فتنه‌جویی پهلوانان و کلوها، درون باروهای کهنسال خویش بهم جمع آورده بود.

دور شهر بارویی بود از روزگار آل‌بویه، که در زمان امارت پدر شاه‌شیخ ویرانی یافته بود. وی آن را تجدید عمارت کرد وبربالای برجهای بارو خانه‌هایی هم ازآجر ساخت - برای نگهبانان شهر[۲۳]. شهر در یك زمین هموار بنا گشته بود. گرداگرد آن را هم از هرسو باغها فرا گرفته بود و پنج نهر از میان آن می گذشت[۲۴]. مقارن این روزگاران شهر هفده محله

داشت با نه دروازه. بازارش نیز، چنانکه نقل کرده‌اند، در بیشتر اوقات‌سال از ریاحین خالی نبود. شهر زیبا بود، هوایی خوش داشت و نهرها از میان آن می‌گذشت. اما ظاهر آن، خاصه برای کسانی که از زیباییهای نهانی‌آن بیخبر بودند ، زننده بود و حتی زشت. کوچه‌ها تنگ بود و پنجره‌ها کوتاه. بوی گندی که از پلیدیها برمی‌خاست همه‌جا به دماغ می‌خورد. چون در ساختن آبریزها اهتمام نمی‌شد کوچه‌ها پر بود از این پلیدیها، و «مردم متمیز را» به قول حمدالله مستوفی «در آن کوچه‌ها تردد متعذر» بود[۲۵]. با اینهمه شهر بازارهای بدیع داشت و خیابانهای خوب. بازار میوه‌فروشان، که از یك سو به مسجد عتیق پیوسته بود، زیبایی و شکوه خاصی داشت و در نظر بعضی حتی از بازار دمشق هم زیباتر می‌نمود[۲۶]. هوای شهر معتدل بود ، خاصه در نوروز که لطف و طراوت آن، خیابانها و گلگشتهای پاکیزهٔ شهر را نزد شاعران وصاحبدلان تصویری می‌کرد از زیباییهای آسمانی. آب شهر هم از کاریزها بود، و از آنجمله بود آب رکناباد که در زمستان گرم می‌نمود و در تابستان خنك. لطف و طراوت این آب و هوای طرب‌انگیز، که شاعران و نویسندگان از عهد سعدی آن را مکرر ستوده بودند، حافظ را از کودکی به این گلگشتها و تفرجگاهها علاقه‌مند می‌داشت. زیبایی شهر در چهره و بالای مردم نیز منعکس بود. کسانی که در این ایام شیراز را وصف کرده‌اند به زیبایی مردم آن اشارت رانده‌اند. این مردم بیشتر لاغر اندام و گندم‌گون بوده‌اند. مذهبشان هم عبارت بوده است از آیین شافعی . از آن گذشته هم حنفی در شیراز آن زمان وجود داشته است و هم شیعه. اما بیشتر خلق درویش نهاد بوده‌اند و به‌اندك کسبی قانع. ثروتمندان شهر بیشتر غریبه بودند و شیرازیی که توانگر باشد به نادر می‌افتاد. درویشی و قناعت که نزد مردم رایج بود سبب می‌شد که در شهر بینوایان بسیار باشند. اما ــ از بلند‌نظری که در آنها بود ــ چنانکه در کتابها آمده است بینوایان هم از کدیه محترز بودند[۲۷]. مردان شهر ساده بودند وخوشروی. بعلاوه غالباً لباس‌خوب می‌پوشیدند. این نکته‌ای است که یك جهانگرد مغربی آن را در احوال اهل شیراز شایستهٔ ذکر می‌داند[۲۸]. اما زنهای شهر چگونه بوده‌اند؟ این لعبتهای

عشق‌آفرین که غزل سعدی وحافظ زیبایی زنانه را در وجود آنها نقش‌جاوید بخشیده است در همان دوره‌ای که حافظ روزگار جوانی را می گذراند در نظر یك پیر مغربی نمونه‌ای بودند از پاکدامنی وپارسایی. کفش به‌پا می‌کردند- شاید برخلاف رسم اعراب مغرب - و چنان روی را در پرده می‌پوشیدند که به زحمت چیزی از زیبائیشان بچشم می‌آمد. باوجود حرم خانه‌های در بسته، روزهای دوشنبه، پنجشنبه وجمعه که در جامع بزرگ شهر می‌آمدند تا سخنان واعظان را بشنوند سایه‌های لطیف خیال‌انگیز آنها می‌توانست نظربازان و حادثه‌جویان را به عشقهای پرشور بیندازد - عشقهای هزار و یکشب. گه‌گاه عدهٔ زنانی که در این مجالس وعظ حاضر می‌آمدند، به هزار یا دو هزار نیز می‌رسید و در شدت گرما، چنانکه ابن‌بطوطه نقل می کند، بادبزنها در دست داشتند که خود را باد می‌زدند[۲۹]. البته نه این زنها تا آن حد که جهانگرد عرب پنداشته است به وعظ وپارسایی علاقه داشته‌اند نه زندگی این شهر رندان تمام غرق در وعظ و زهد پاکان نیکونهاد بوده است. در غزلهای شاعران و حکایات نویسندگان هنوز آن اندازه از هیجانها وعشقهای آن روزگاران نشان باقی هست که نشان دهد شهر رندان، ورای زهد و پارسایی خویش، چه لذتها درك می کرده است و چه بی‌بند و باریها. حتی تاش‌خاتون، مادر شاه‌شیخ، که آنهمه اهل خیرات بود واهل مسجد، بموجب روایات با یك تن از وزیران پسرش سروسری داشت و شاه، که خود آن دو را در یك خانهٔ خلوت‌گیر - انداخته بود، وزیر بی احتیاط را هلاك کرد[۳۰]. این یك نمونه بود از عیش بی‌بنیاد. اما شهر همه‌جا پر بود ازعشق ولذت. باغها مخصوصاً جلوه‌گاه زیبارویان شهر بود، وتفرجگاه اهل ذوق. تکیه‌ها، لنگرها، وحتی خانقاههای صوفیه هم از عشقهای منحرف، از شاهد بازیها، که بیماری عصر بود، شاهدها داشت. از اینها گذشته، شهر خرابات داشت - بیت‌اللطف که محل کامجویی رندان بود برای فسق و عیش.

خاندان شاه ابواسحق، از مدتها پیش، در فارس و حوالی آن قدرت یافته بود و کارهای مربوط به املاك خالصه در تصدی آنها بود. اینجو که عنوان این خاندان شد یك لفظ مغولی بود به معنی خالصه . در واقع همین

خالصه بود که درمدت حکومت فارس قوم‌را ثروت و مکنت داد و در روزهایی که قدرت ایلخانان روی به زوال داشت، آل‌اینجو را در فارس، یزد، وکرمان قدرت ونفوذ بخشید. خاندان اینجوکه از حدود قزوین برخاسته بود نسب به‌خواجه عبدالله انصاری می‌رسانید. پدر شاه‌شیخ، نامش محمود، درمدت حکومت فارس، اندك اندك قدرت ونفوذ فراوان یافت و در اردو، با ایلخان ابوسعید نیز به‌آزادی و گستاخی صحبت می‌کرد. چنانکه با وزیر غیاث‌الدین پسر خواجه‌رشیدالدین همدانی هم خویشی داشت و دوستی. حتی بعد از عزل وقتل او نیز قدرت و نفوذ خاندان اینجو در فارس باقی ماند، ازآنکه وابسته بود به املاك آنها ونه به قدرت ایلخانان. در هرج ومرج بعد از ابوسعید، پسراین اینجو، مسعودشاه، در صدد حکمرانی فارس برآمد، اما به دست یك امیر مغول ــ که یاغی باستی نام داشت و ازچوپانیان بود ــ کشته شد. با اینهمه برادر او، شیخ‌ابواسحق، توانست شیراز را از این امیر مغول بستاند. بدین گونه با وجود کوششی که یاغی‌باستی برای اعادهٔ قدرت در فارس‌کرد، ولایت برای شاه‌شیخ ماند و حتی ملك‌اشرف چوپانی هم در معارضه با او توفیقی نیافت. چون قدرت ایلخانیان هم دراین هنگام بسر می‌آمد، شاه‌شیخ درشیراز استقلال یافت و شهر رندان ــ مثل یك نگین فیروزه ــ انگشت قدرت او را زینت می‌داد. با اینهمه در یزد وکرمان معارض تازه‌ای برایش پیدا شد: محمد مظفر، که مبارزالدین خوانده می‌شد، و سلطنت شیخ ابواسحق از آن پس عبارت شد از مبارزهٔ دایم با این مدعی خطرناك.

۲

فیروزهٔ بواسحقی

شیراز بواسحقی که نزد شاعران عصر بهشت روی زمین تلقی می‌شد[1] و از در و دیوار آن موج طرب و عشرت رندان برمی‌آمد، در این روزها شاهد جنب وجوش شاعری جوان بود به‌نام شمس‌الدین محمد که بعدها خواجه حافظ خوانده شد. وی دراین ایام جوانی نورسیده بود، اهل فضل وظاهراً ازثروت و مکنت هم نصیبی داشت. روایتی هست که از وی، در روزگار جوانی، نانوایی فقیر می‌سازد که گویی از درس وسواد هم بیبهره بوده است. بموجب این روایت، طبع شعر این نانوای جوان را به گفتن سخنانی وامی‌داشت که مایهٔ استهزای مردم می‌شد. تا یکشب که امیرمؤمنان را در خواب دید و از برکت وی طبع موزون یافت، صبحگاهان شعر وی پسند افتاد و مایهٔ تحسین همگان شد. اما این البته افسانه‌ای بیش‌نیست. ظاهراً قرنها بعد آن را درست کرده‌اند. احتمال هست که این روایت یك صورت تازه باشد از آنچه برای باباطاهر لر و باباکوهی نقل کرده‌اند وبرای آن کرد ساده‌دل که در یکشب دانشمندی شد عربی‌زبان[2]. شاید در احوال بعضی معاصران وی نیز چیزهایی بوده است که به پیدایش چنین افسانه‌هایی کمك می‌کرد. چنانکه در همان دوره‌ها در شیراز، یك عارف زاهد می‌زیست به‌نام نجم‌الدین خباز که مخصوصاً در نحو وصرف دستی قوی داشت و بیشتر ابیات وشواهد را از حفظ می‌گفت بدون رجوع به‌کتاب. وی نانوایی می‌کرد تا از کسب دست نان خورده باشد اما در همان نانواخانه هم طالبان علم نزد او می‌رفتند و از او کسب دانش می‌کردند[3]. این نانوا البته نه بیسواد بود نه فقیر. اما یك شمس‌الدین محمد

در همین ایام در شیراز می‌زیست که امی بود و در عین‌حال شاعر. با اینهمه سخنش بر قرآن وحدیث موافق می‌آمد واورا بدان سبب صادق می‌خواندند ـ شمس‌الدین محمدصادق. شاعر امی خانقاه داشت و اهل سوز و گریه و شب‌زنده‌داری نیز بود[۴]. آیا قسمتی‌از احوال این شمس‌الدین محمد راباافسانه‌ای راجع به‌خباز بعدها بهم نیامیخته‌اند تا برای حافظ نیز مثل سعدی حکایتی ساخته باشند[۵] حاکی از آنکه معجزه‌ای وی را به‌گفتن چنان سخنانی قادر کرده است؟ دعاوی وپندارهایی از اینگونه درشیراز البته بیسابقه نبوده است[۶] و قبول آن دربارهٔ کسی که سخنش نزد عامه ترجمان غیب تلقی می‌شده است ودر عین‌حال نه ظاهراً از خاندان عالمان دینی بوده است نه پرورش یافتهٔ خانقاهها و صوامع صوفیه، اشکالی نداشته است. با اینهمه در آثار حافظ اشارتها بسیار هست به‌اوقاتی که در مدرسه گذرانده است ـ برای کسب دانش. اعجاب عامه دربارهٔ سخن وی بوده است که توانسته است طی‌یك افسانه از یك حافظ قرآن که اوقاتش در تجسس دیوانهای عرب می گذشته است ودر مطالعهٔ کتابهای ادب، یك عامی درس نخوانده بسازد که به اعجاز پاکان غیبی علم لدنی یافته است. این علم لدنی، که افسانه جویان خواسته‌اند بی‌زحمت درس‌و مکتب به حافظ منسوب بدارند، یك رؤیای قدیم انسانی است. حدیث درخت معرفت است[۷] و آب حیات که آرزویی است کهنه و به شرق و اسلامیان هم اختصاص ندارد. چنانکه در همین ایام حیات حافظ ـ قرن چهاردهم مسیحی ـ در ایتالیا پارسا زنی بود کاترین نام اهل سی‌ین[✽]، که می گفتند خواندن و نوشتن را به الهام‌ربانی فرا گرفته بود وافسانه‌ها این دعوی را از زبان خود او نقل کرده‌اند[۸]. اما این گونه کرامات همیشه دیرتر از موقع ضبط شده است یعنی یك دو قرن بعد از وقوع. به هرحال شمس‌الدین محمد که در این ایام شاعری جوان شناخته می‌شد هم از مکنت بهره‌ای داشت وهم از دانش. در مکتب درس خوانده بود و با اهل دانش ارتباط داشت. بعلاوه حتی پیش‌از فرمانروایی شاه‌شیخ نیز خانواده‌اش ظاهراً از ثروت بیبهره نبود. آن گونه

✽ Cathérine de Sienne

که از یك قطعهٔ دیوان وی برمی‌آید، چندسالی قبل‌از امارت شاه‌شیخ یك استر شاعر را کسان مسعودشاه دزدیده بودند و شاعر با جسارتی که لازمهٔ جوانی و با بیانی کنایه‌آمیز که حاکی از ظرافت و ادب یك خاندان تهذیب یافته بود، طیّ قطعه‌ای که در دیوانش هست ماجرا را به عرض شاه رسانید و به لطف و ادب شکایتی رندانه کرد. این قطعه نشان می‌دهد که گوینده از نعمت و رفاه بیبهره نبوده است و برای وی امکان داشته است که گم شدن استر خویش را با لطیفه‌گویی رندانه ــ برگذار کند[۹]. با اینهمه، اگر نیز شاعر خواسته باشد استر گرسنهٔ خویش را در عالم آرزو در اصطبل شاهی به یك شکم جو مهمان کند و در واقع این قطعه فقط حسن طلبی برای تقاضای جواز اصطبل باشد باز حاکی ازآن‌است که شاعر جوان آن اندازه مکنت داشته است که در شهر رندان مثل خواجگان شهر سواره حرکت کند. در هر حال در این ایام، که شیراز برای بعضی شاعران بهشت روی زمین تلقی می‌شد، شاعر جوان ما نه فقط از صدای خوش بهره داشت بلکه از حافظان قرآن نیز بشمار می‌آمد و خواجه‌ای بود با حرمت و آسوده حال. در واقع اکثر بزرگان شیراز در آن زمان خواجه خوانده می‌شدند و عنوان خواجه که وی داشت حاکی بود از مکنت ورفاه خانوادگی او. اما از احوال پدر و خانوادهٔ او چه خبر؟ تقریباً هیچ. از آنکه در این باره هرچه در کتابها آمده است از روی مآخذ مبتنی بر افسانه‌هاست که همه از روایات عامیانهٔ بعد از عصر حافظ گرفته شده است وهیچیك را اشعار دیوان تأیید نمی‌کند. اینکه خانوادهٔ او را بعضی اهل کازرون خوانده‌اند، بعضی اهل کوپای اصفهان و حتی پاره‌ای به یك دیه همدان یا تویسرکان منسوب کرده‌اند ظاهراً یا از آن روست که اهل ولایات مختلف بعدها خواسته‌اند هریك با انتساب به وی افتخاری بجویند ــ چنانکه امروز رسم است در بین ملتها ــ یا آنکه در این ولایات شاعران کم نام و نشانی بوده‌اند که با نام حافظ و بعضی روایات راجع به او پیوستگی یافته‌اند. حتی نام پدرش درست روشن نیست. بهاءالدین بوده است یا کمال‌الدین چه تفاوت می‌کند؟ بهرحال این پدر ــ که نمی‌توانسته است نام خود را در کنار نام جاودان پسر نقش کند ــ با هر نام که داشته است کسی نبوده است جز

پدر حافظ. در حقیقت وجود او جز حافظ حاصلی نداشته. اینکه گفته‌اند وی تجارت داشت و از ثروت و مکنت بهره‌مند بود[۱۰]، مقبول بنظر می‌آید، چرا که درس خواندن و مکتب رفتن در آن زمانها برای طبقات فقیر دشواریها داشته است، هرچند البته ناممکن نبوده. بعلاوه عنوان خواجه هم که با نام او همراه است شاید این دعوی را تأیید کند. آیا شمس‌الدین محمد نیز برادری به نام خلیل داشته است ـ خلیل عادل؟ در دیوان وی از این خلیل به‌نام برادر یاد رفته است[۱۱]. اما از کجا که مراد از این برادر یك دوست نبوده باشد ـ یك دوست روحانی؟ روایتهایی که منشأ آنها معلوم نیست برای وی دو برادر یاد کرده‌اند و یك خواهر. در هر حال مرگ این خلیل نیز نمی‌بایست در حیات روحانی او کم تأثیر مانده باشد. باچنین خانواده‌ای، شمس‌الدین محمد یگانه بود یا بیگانه. در واقع وی بیشتر فرزند نبوغ خویش بود یا فرزند روزگار خویش وشاید فرزند این هردو. درهرحال این نبوغ پرمایه و تأثیر روزگار از همان دوران مکتب باید وی را در خط فکر انداخته باشد و در خط شعر. این کودك مکتبی که زیباییها و زشتیهای شهر رندان را در آن هوای کم نور یك مکتب قرون وسطی فراموش می‌کرد، در آن غوغای خاموش مکتب همه‌چیزدنیای خارج را درجو ابهام‌آلود اسرارآمیز نوعی تقوی و فضیلت ناملموس غرق می‌یافت. اما چشم او که چشم شاعر بود خیلی بیش‌از کودکان دیگر می‌توانست نقابهایی را که کتاب برچهرهٔ دنیا افکنده بود کنار بزند. هرچه بر عمرش می گذشت دنیا برای او بی‌نقاب‌تر بود و فضیلت وتقوی بیمعنی‌تر. قلب‌اوکه از روشنی‌الهام مایه می‌یافت خیلی زود می‌توانست‌در عمق همه چیز، در عمق تمام درسها وبحثها، انسان را درك کند ـ و سرنوشت پوچ او را. کودك در مکتب چه می‌آموخت؟ قرآن، کتابت، و چیزهایی از شعر وادب. یك‌کودك مستعد ـ نظیر حافظ ـ حتی می‌توانست شعر هم بسراید، و شعر مناسب. درهمین روزگاران ـ یا چندی بعد ـ دوکودك نورسیدهٔ عصر، جلال عضد و علی سهل، هریك از خط و شعری که برای محمد مظفر نوشتند برای او موجب اعجاب شدند و تحسین[۱۲]. حافظ یك‌جا، به مناسبت چنان از خط غبار[۱۳] صحبت می کند، که گویی اوقاتی را صرف خط کرده است و

خط نویسی، عجب نیست که یك نسخهٔ کهن به خط او مانده باشد[۱۴]. نام‌آوران شهر ـ البته گه‌گاه ـ مثل محمد مظفر بر مکتب می گذشتند اما دنیای خارج، که ولوله و سکوت مکتب کودکان را از آن جدا می‌داشت، بیشتر از راه گفت وشنود کودکان و اخبار وقصه‌های راجع به پدران و مادران در اذهان صاف وسادهٔ آنها راه می‌یافت. در واقع آنچه دراین ایام از دنیای‌خارج به درون مکتب نفوذ می کرد، گه‌گاه برای یك کودك مستعد مأیوس کننده بود و دردناك. دراین دنیای خارج، برخلاف آنچه در کتاب می‌دید، همه‌چیز آگنده بود از دروغ و ریا. آن واعظ که در منبر آنهمه از تقوی و پارسایی صحبت می کرد وقتی به‌خلوت می‌رفت خودکارها داشت که شیطان به‌وی آفرین می گفت و مریزاد. این خطیب زبان‌آور که در جامع شهر، همه از شوکت مسلمانی دم می‌زد، در خانه وبیرون چنان بود که اگر کسی از وی می‌پرسید مسلمانی چیست نزد وجدان خود چاره‌ای نداشت جز آنکه با طنز و ظرافت بگوید که من مردی خطیبم مرا با مسلمانی چه کار؟[۱۵] حتی معلم مکتب هم از آلودگی بر کنار نبود. توانگرزادگان را بیشتر مراعات می کرد وبینوایان را تحقیر می کرد و آزار. بعلاوه نه فقط با خوبرویان مکتب سروسری داشت با مادرانشان هم بسا که رابطه‌ها داشت پنهانی[۱۶]. کودکان که با ساده‌دلی براین ماجراها خنده می‌زدند، دنیای خارج را اندك‌اندك درك می کردند و از آنچه در بازارها، مسجدها و گرمابه‌ها گفته می‌شد تصویری را که از دنیای خارج در خاطر داشتند روشنتر می‌یافتند. این تصویر هرچند کودکانه ومبهم بود اما احوال روزگار را نشان می‌داد و اوضاع زمانه را. آیا روزگار وی روزگار فساد و بیداد بود و زمانی تاریکتر و آشفته‌تر از روزگاران دیگر؟ شواهدی هست که این دوره را روزگار دروغ وفساد نشان می‌دهد اما کدام دوره بوده‌است که در آن همه‌چیز پاك بوده‌است و درست؟ با آنکه شیراز دراین‌دوره ازهیچ دورهٔ دیگر بهتر نبوده درچشم یك‌کودك مکتب که تازه قدم به‌مدرسه می گذاشت نمی‌توانست از آنچه بود تیره‌تر جلوه کند و مأیوس کننده‌تر. درست است که همه‌جا در مکتب ومدرسه، در خانه وبازار، در گرمابه وگلستان حکایتها از گولی و پستی انسان عرضه می‌شد! اما کودك نورسیده، که خود هنوز با

واقعیات یأس‌انگیز سروکار درستی نداشت نمی‌توانست از آنها سر در بیاورد. در مکتب البته دنیای خارج برای کودک عجیب بود و وحشتناک اما رفته رفته بلوغ در می‌رسید و کودک را از مکتب به مدرسه می‌برد، به‌مدرسه که با دنیای واقع نزدیکتر بود. در این مدرسه‌ها چه درس وبحثی در کار بود؟ تمام آنچه برای آشنایی با قرآن ضرورت داشت وبا دین، ادب، تفسیر، حدیث، کلام و حکمت مربوط بود. که می‌داند که شاعر در کدام مدرسه درس می‌خواند؟ در مدرسهٔ مجدیه که ابن‌بطوطه از آن صحبت می‌دارد؟ در مدرسهٔ خاتونیه که استاد شاه‌شیخ درآنجا تدریس می کرد؟ در مدرسهٔ شاه محمود که مؤلف نفایس‌الفنون در آنجا درس می گفت یا در رباط شیخ‌کبیر که ابوسعد بلیانی برای بیش از هفتاد کس تدریس می‌کرد؟ شاید نیز در همه. چون یك خواجهٔ با مکنت که در مدرسه و رباطی نمی‌زیست، می‌توانست به هرجا که می‌خواست برود واز هر درس که می‌پسندید بهره جوید. بهرحال در آن زمان که روزگار بلوغ و جوانی شمس‌الدین محمد بود در شیراز استادان بودند، در فنون گوناگون که نام وآوازهٔ آنها همه‌جا منتشربود. بعضی از آنها طی سالهای دراز متنهای خاصی راشرح می‌کردند و تفسیر. با آنچه درمقدمهٔ دیوان راجع به‌معلومات حافظ هست پیداست که می‌بایست وی نزد این استادان به‌آموختن این‌گونه کتابها پرداخته باشد. گذشته از مفتاح ، کتاب پرآوازهٔ سکاکی، که با شرح و تفسیرهای گوناگون در این ایام اساس تعلیم ادب بشمار می‌آمد، در حلقهٔ استادان شهر هم کتب حکمت رایج بود هم کتب کلام . غیر از کشاف زمخشری، که از سالها پیش رواج داشت، هم کتابهای امام فخررازی تدریس می‌شد هم‌آثار بیضاوی وقاضی عضد. علمای شهر بر آثاری‌چون طوالع و مصباح بیضاوی ، مواقف قاضی عضد، و مفتاح سکاکی شرحها داشتند. در بعضی حوزه‌ها حتی‌کتابهای صوفیه نیز تدریس می‌شد واز آنجمله عوارف ـ عوارف‌المعارف سهروردی. در این حوزه‌ها اوقات جوانان به‌آموختن ادب و حکمت وکلام مصروف می‌شد، اما رغبت آنها بیشتر معطوف بود به قرآن ـ به علم دین. کار عمدهٔ آنها در واقع تفسیر قرآن بود، وآنچه برای فهم آن ضرورت داشت. قاریان در شهر فراوان بودند که به‌آواز خوش قرآن می‌خواندند.

گفته می‌شد کـه در روی زمین هیچ‌جا قرآن را به‌خـوبی شیرازیها نمی - خوانند[۱۷]. در چنین شهری حافظ شدن به‌همان اندازه دشواری داشت که شاعر شدن : شاعر شدن در شهری که یك وقت سعدی از آن بیرون آمده بود. در این حوزه‌ها، نه فقط در این ایام حفظ و فهم قرآن اهمیت داشت قـرائت آن نیز با دقت خاصی تعلیم می‌شد. درس قرآن، که در شعر حافظ گه‌گاه اشارتی به‌آن هست، یك درس جدی بود و مهم. آشنایی با قرائتهای هفتگانه مزیتی بود و استادان نام‌آوری چون ابوِالمبارك و ابوالخطاب، از عالمان و قاریان عصر، حلقه‌هایی داشتند برای تدریس آن. در همین روزگار که شمس‌الدین- محمد کودکی خود را می گذرانید، در شیراز یك قاری معروف وفـات یافت که قرآن را به ده روایت می‌خواند. وقتی این قاری را که می‌توانست قرآن را به ده روایت بخواند عشره لقب می‌دادند[۱۸]، پیداست که اگر حافظ واقعاً توانسته بـاشد «قرآن ز بر بخواند در چارده روایت[۱۹]» باید تـا چه حد مایهٔ اعجاب وتحسین همگان شده باشد. ابوالخطاب، که در فلسطین این قرائتهای هفتگانه را آموخته بود، در شیراز قصیدهٔ شاطبی را بشرح تـدریس می کرد، که منظومه‌ای عربی بود مشتمل بـر بیش از هزار بیت، جمله در شرح ایـن قرائتها[۲۰]. آشنایی با این قرائتها نشانهٔ تبحر در قرآن بود. تنها حافظ نیست که بعدها بدان می‌نازید ابوالخطاب خود نیز طی قطعه‌ای عربی ــ که از او باقی است ــ با افتخار وغرور از این قدرت خویش یاد می کند[۲۱]. قوام‌الدین عبدالله، که حافظ به شهادت مقدمهٔ دیوان سالها نزد وی شاگردی می کرد در تمام علوم رایج عصر خـویش تبحر داشت. وی مجلس درس خـود را در ثلث آخر شب دایر می کرد تـا هنگام طلوع سپیده‌دم. سپس بعداز نماز بامداد به- درس قرآن می‌نشست و به ذکر. شاگردان قرائتهای هفتگانه را بر وی فرو- می‌خواندند و او به‌خواندن‌آنها گوش می‌داد وسپس باز به تدریس علوم شرعی می‌پرداخت. آیا آن صبح‌خیزیها که حافظ همهٔ سلامت‌طلبی‌ها و برکات آنها را از دولت قرآن می‌دید[۲۲] اشاره‌ای به‌همین مجالس قرآن قوام‌الدین عبدالله نیست؟ از دعای نیمشب و ورد صبحگاه در پاره‌ای غزلها گه‌گاه ذکری هست، و این همه نشان می‌دهد که چرا شاعر جـوان وقتی به شاعری آغاز می کند

تخلص خودرا از چیزی می‌گیرد که مربوط است به قرآن. طالب علمان که در این روزگاران در مجالس درس علمای وقت حاضر می‌آمدند نزد آنها کتابهایی می‌خواندند که در بیشتر مدارس رایج بوده وشایع. کشاف زمخشری، مفتاح سکاکی، عوارف سهروردی، مشارق رضی‌الدین صغانی، مواقف قاضی عضد، طوالع‌الانوار و مصباح بیضاوی و مطالع شمس‌الدین اصفهانی... در سالهایی که حافظ تازه به دنیا آمده بود نویسندهٔ شیرازنامه همین کتابها را نزد مشایخ عصر می‌خواند[۲۳]. در دورهٔ جوانی حافظ یك جهانگرد مغربی که به شیراز می‌آمد هنوز شاهد تدریس همین‌گونه کتابها بود و حافظ نیز بعدها بر همین گونه کتابها حواشی می‌نوشت و تفسیرها. چنانکه بعضی معاصرانش نیز مثل افتخارالدین دامغانی - بر بعضی از این کتابها شرحها داشتند[۲۴]. قوام‌الدین عبدالله، استاد نامدار حافظ، طی سالهای دراز کتاب کشاف را تدریس می‌کرد، با دقایق ادبی که در این تفسیر هست. حتی بودند کسانی که تنها در چهار ماه کتاب کشاف را بر وی می‌خواندند. در آن روزگاران کشاف در شیراز مورد توجه وعلاقهٔ بسیار بود وحتی حافظان و واعظان شهر ازآن کتاب استفاده می‌کردند وکتابهایی در تهذیب کشاف و«توضیح کشاف» نیز در دست طالب علمان بود[۲۵]. در چنین محیطی آشنایی با کشاف و بحث در کشف و تهذیب و توضیح آن برای حافظ جوان، که قریحهٔ شاعری نیز، از تفسیرها وی را به کشاف و کشف‌کشاف می‌کشانید امری بود طبیعی. گذشته از مجالس قرآن و قرائتهای هفتگانه که در مساجد و زاویه‌ها و یا در خانه‌های بعضی علما تشکیل می‌شد اوقات یك حافظ طالب علم بیشتر در مدارس می‌گذشت یا در راه مدارس. در این مدارس ودر راه آنها نیز طالب علمان غیراز درس مباحثات داشتند و گفت و شنودها. در حلقهٔ درس یارانی که پیش یك استاد کتابی را می‌خواندند درس را به هنگام فرصت به مذاکره می‌آموختند. کتاب حاوی تصنیف نجم‌الدین قزوینی راکه در فقه بود یك تن می‌خواند و آندیگر گوش می‌داد، کتاب کشاف زمخشری راکه در تفسیر بودآندیگر می‌خواند و اولی می‌شنید. بدینگونه از دو همدرس هریك کتابی را درچند هفته باآندیگر می‌خواند[۲۶]. و در طی بحث آن کتاب هرگونه مباحث دیگر نیز پیش

می‌آمد. در لحظه‌های فراغت که دانشجوی جوان با دفتر شعری راه صحرا می‌گرفت می‌توانست یکچند بحث‌کشف‌کشاف راکنار بگذارد وخود را با یك دو یار زیرکی که بدست می‌آورد به‌بازی سرگرم کند و شوخی. آیا در همین لحظه‌ها بود که با بساط شطرنج و نرد آشنایی می‌یافت و به‌مدد آواز خوشی که داشت با موسیقی آشنا می‌شد و با ساز و سماع؟ در شعر او گه‌گاه الفاظ و اشاراتی هست که نشان می‌دهد شاعر نه از موسیقی بیبهره بوده است نه از نرد و شطرنج. که می‌تواند به جرئت ادعا کند که این شاعر آسمانی، خود را هرگز تا حد تفریحات عشرتجویانهٔ رندان تنزل داده باشد؟ اما در شهر رندان که حتی شیوخ و مشایخ نیز گه‌گاه به شراب و افیون و شاهد متهم یا مبتلا بودند[۲۷]، چند تن نفوس مستعد می‌شد یافت که حتی در روزهای «افتد و دانی» به‌دام این گونه هوسها نیفتاده باشند؟ اگر شاعر جوان شیراز چنین نفس روحانی داشته است شگفت است که شعر او تا این حد به قدس و پرهیز گواهی نمی‌دهد. آیا در ورای قیل‌وقال کشاف وطوالع ومطالع ومصباح، اوقاتی هم صرف ریاضی و نجوم می‌کرده است؟ در شهری که مقارن این ایام یك دائرةالمعارف بزرگ اسلام ــ نفایس‌الفنون ــ در حوزهٔ آن تألیف یافته‌باشد شهرت وآوازهٔ شمس‌الدین آملی مؤلف آن نمی‌بایست طلاب جوان را نسبت به ریاضی، حکمت وحتی علوم غریبه بیعلاقه گذاشته باشد. در حلقه‌هایی که مباحث آنها «ورای مدرسه و قال وقیل مسأله بود[۲۸]» این «حافظ» جوان می‌بایست بآسانی توانسته باشد لحن دلکش و قریحهٔ شاعری خویش را نشان‌داده باشد. طالب علمی که در حوزهٔ بحث فهم روشن ولحن مؤثرش مایهٔ تحسین و اعجاب بود در گلگشت صحرا نیز می‌توانست با شعر وغزل خویش محفل عشق و سماع یاران را گرم کند. اما اولین نغمهٔ شاعرانه کی و چگونه باید از لبهای بی‌تجربه و محجوب این «حافظ قرآن» جوان بیرون تراویده باشد؟ به این سؤال نه از روی دیوان می‌توان جواب درستی داد نه از روی روایات. افسانهٔ نانوا و شب‌قدر، که بعضی قصه‌سازان با آب وتاب نقل کرده‌اند، اگر چیزی را بدرست نشان می‌دهد همین است که ظاهراً اولین اشعاری که‌از وی شنیده‌اند می‌بایست از حد فهم و حوصلهٔ جوانی تازه سال بعید بنظر آمده باشد

و معجزآسا. با اینهمه در همان سالهای آغاز جوانی که شاعر هنوز با حلقهٔ درس و حوزهٔ بحث سروکار داشت شعرش اعجاب‌انگیز بود و آکنده از لطف وزیبایی. اندکی پیش‌از آغاز امارت شاه‌شیخ قطعه‌ای که در باب استر گمشدهٔ خویش سروده بود، حاکی بود از قدرت و مهارت در بیان. اما در دوره‌ای که خاتم فیروزهٔ بواسحقی با جلوه و جلایی تمام می‌درخشید، وی دیگر تنها یك حافظ قرآن یا یك طالب علم ساده بشمار نمی‌آمد. شاعر بود، وشعر او در مجالس بزرگان دست‌بدست می‌گشت. شاید گه‌گاه نیز در مجالس عشرت شاه‌شیخ یا وزیرانش از اشعار او چیزی خوانده می‌شد. در روزگاری که حافظ جوان روزهای پرجوش و خروش بین بیست تا سی‌سالگی را می‌گذرانید، شهر رندان غرق بود در فراموشیهای مست‌کننده. از در و دیوار بانگ مستی و شادخواری می‌آمد و همه چیز یك جوان مستعد را دعوت به عیش و طرب می‌کرد. یك طالب علم مدرسه، یك حافظ قرآن، که در حوزهٔ محدود مدرسه از پارسایی و پرهیز هرگز اندیشهٔ می و مطرب را به خاطر راه نداده بود، در چنین گیرودار عیش و عشرت چگونه می‌توانست از هوای مغبچگان شهر دور بماند؟[۲۹] خاصه که آوای خوش و قریحهٔ شاعری او را با مجالس نام‌آوران شهر آشنا می‌کرد و مربوط. این عشرتجویی، طبع قانع اما پرغرور اهل شیراز را که به قول تیمور[۳۰] گرایشی به خیالپروری داشتند، چنان بذوق آورده بود که‌گویی در تمام شهر همه‌جا بین جوانان صحبت از عشق مجازی بود و شراب شیرازی. بارگاه شاه‌شیخ در این زمان میعادگاه شاعران بود، و عشرتجویی و زربخشی او چنان شاعران و محتشمان فارس را فریفته بود که این شاه جوان را غالباً مثل یك سلیمان، سلیمان روزگار، نیایش می‌کردند. وی که غرق لذت باده وساده بود، اوقاتی را که مست نبود در نشئهٔ تملقهایی می‌گذراند که شاعران و ستایشگران نثارش می‌کردند. از دور و نزدیك این شاعران به‌دربارش می‌آمدند یا برایش شعرهای پوچ آکنده از تملق می‌فرستادند.

عبیدزاکانی، با طبع شوخ و لحن گستاخ اما ندیمانهٔ خویش اوقات او را غرق در ذوق و شادی می‌داشت. خواجوی کرمانی برایش شعر می‌سرود و مثنویهای خود ـ کمال‌نامه و روضة‌الانوار ـ را به‌نام او می‌ساخت. شاه جوان

هرچه می‌یافت، هرچه از رعایا و بازرگانان به‌خراج و تمغا می‌گرفت و یا از غارت آبادیهای یزد و کرمان به‌دست می‌آورد درشیراز صرف این شاعران می‌کرد، یا قصر و باغ و مسجد و مدرسه می‌ساخت و زندگی را در شادی و مستی می‌گذاشت. کتیبه‌ای چند از یك مسجد وی هنوز شاید بتواند ماجرای دوران سلطنت وی را بازگوید اما ازآن قصر با شکوه وی ـ که شاعران عصر دایم از شمسهٔ عمارت، ازبرکهٔ باغ، و ازکنگرهٔ ایوان آن با شور و شوق شاعرانه صحبت می‌دارند ـ امروز دیگر نشانی نیست. شاعران به‌دروغ و ریا، برای دوام دولت او دعا می‌کردند. چنانکه سالها بعد غاصبی را نیز، که تخت و تاج وی از دست او بباد رفت، دعاکردند و ستایش. حوادث که یك یك از پرده برون می‌آمد هم‌بردعای دروغ این شاعران می‌خندید و هم برغرور و امید بی‌پایهٔ پادشاهشان. اماکدام نوازش بهتر ازچاپلوسی و دروغ می‌توانست غرور يك جبار سفیه را ارضاکند؟ شاه‌شیخ خود نیز ذوق شاعری داشت و از صحبت شاعران لذت می‌برد. بعلاوه در اوایل جوانی یکچند در تبریز نجوم‌آموخته‌ بود، و اندیشه از سعد و نحس کواکب را هم بهانه‌ای می‌شناخت برای مستیها و عشرتجوییهای خویش. کارها در دست وزیران بود ـ عماد دین محمود و قوام‌الدین حسن ـ که نیز مثل وی عمرشان در شادخواری می‌گذشت و در خوشگذرانی. ظاهراً در همین سالهای‌کشف‌کشاف وبحث مطالع ومفتاح بود که حافظ جوان در خانقاه ومدرسه وشاید در محضر علما وعرفایی چون شیخ امین‌الدین، مولاناسراج‌الدین، شیخ‌مجدالدین، وقاضی‌عضد، با شاه‌شیخ آشنایی‌یافت ویا با وزرا وندیمان او. در واقع شاه‌شیخ و وزیرانش گه‌گاه نیز ـ شاید برای جلب عنایت عوام ـ به مجالس این مشایخ رفت وآمد می‌کردند. شیخ امین‌الدین، که حافظ بعدها او را «بقیهٔ ابدال»[۳۱] خواند نزد پادشاه حرمت بسیار داشت و نسب به ابوعلی دقاق می‌رساند، از مشایخ بسیار قدیم. قاضی عضد ـ که نام او را کتاب مواقف و شعرحافظ بلندآوازه ساخت ـ نزد شاه ابو‌اسحق بسیار گرامی بود. شاه در دشواریهایی که پیش می‌آمد با او مشورت می‌کرد وگه‌گاه او را نزد امرای مجاور می‌فرستاد به سفارت. مولانا سراج‌الدین که در مدرسهٔ خاتونیه عنوان شیخی داشت معلم شاه شیخ بود و محتشمان

و حکام عصر با او به‌ادب و حرمت مـی‌زیستند[۳۲]. شیخ مجدالدیـن ، کـه قاضیی به از او آسمان ندارد یاد چنان موجه و محترم بود که حتی شاه‌شیخ وقتی به‌مجلس او می‌رفت، چنانکه ابن‌بطوطه[۳۳] جهانگرد مغربی نقل‌می‌کند، در پیش او به‌ادب می‌نشست و مادر و خواهران شاه اگر با یکدیگر داوریها داشتند به مدرسهٔ او می‌رفتند، به‌اشارت شاه. این شیوخ عهد، که عبیدزاکـانی گه‌گاه لطیفه‌هایی نیز ـ درست یا نادرست ـ دربـارهٔ بعضی ازآنها نقل می‌کند، غـالباً مجالس درس و بحث داشتند و حافظ جوان مـی‌بایست در همین مجالس درس و بحث با بزرگان شهر ـ وزیران وحتی شاید خـود شاه‌شیخ ـ آشنایی یافته باشد. وقتی شاه شیخ خود ـ به رعایت خاطر عوام ـ ناچار بود به مجلس آنها حاضر آید، حال وزیران و ندیمانش معلوم بـود. عماد دین محمودکه وزارت شاه‌شیخ را داشت خود اهل ذوق و ادب بـود. در مجلس او صحبت از شعر و شاعری می‌شد و از انـواع و فنون ادب. یکبار حتی، چنان که شمس فخری از ادباء این روزگاران نقل می‌کند، در مجلس وی گفت‌وگو درباب رباعی شد و رباعی موقوف ـ یعنی رباعیهایی که دنبال هم باشند ومعانی آنها به‌هم مربوط باشد[۳۴]. در چنین مجلسی، که صحبت از شادخواری و شعر و ادب بود، البته نـام حافظ جوان کـه در مجلس استادان خویش و در بین دوستان مدرسه قریحهٔ لطیف نشان می‌داد و لحن دلکش وی نیز بـر لطف و طراوت شعرش می‌افزود، می‌توانست ذکر شود و یا حضور او انگیزهٔ مهر و نواخت وزیر ادب دوست مردم‌آمیز گردد. شعر این حافظ جوان در این دوره به‌آن حد از قدرت و قوت رسیده بودکه می‌توانست در مجالس شیوخ، وزرا و سلاطین مورد تحسین باشد. حتی آنگونه که از قطعهٔ راجع به‌استر گمشدهٔ شاعر بهرحال برمی‌آیـد، قبل‌از عهد شاه شیخ نیز شعر وی لطف و طراوت تام داشت و می‌توانست وی را از صله و نواخت شاه و وزیر بهره‌مند کند. یك غزل وی، که نام عماد دین محمود دارد و در آن شاعرجوان به‌کنایه از وزیر محتشم طلب عطا می‌کند، حاکی است از یك رابطهٔ دوستی ـ که برای شاعر مایهٔ امید بوده است و توقع. پیداست که دانشجوی جوان، که زبان به شاعری گشوده بود، در این سـالهای سلـطنت بـواسحقی، به سایقهٔ شادخواریها و

خوش گذرانیهای جوانی، با مجلس وزیر ارتباط داشت و رفت وآمد. از این گذشته، قوام‌الدین‌حسن ـ حاجی قوام ـ نیز، که مشاور و ندیم شاه‌شیخ بود و خراج‌فارس را در عهده داشت، در این اوقات مجلسی داشت که محل رفت وآمد و مورد توجه شیرازیها بود. وصف این مجلس در شعر حافظ هست و پیداست که خواجهٔ جوان با این حاجی پیر که «سرور اهل عمائم»[35] محسوب می‌شد رابطه داشته است و دوستی. این حاجی، که «تمغاجی» فارس بود، ناچار با توانگران و بازرگانان شهر ارتباط داشت‌و مجلس او محل رفت وآمدمحتشمان و سوداگران بود. تمغا، که یادگار غلبهٔ مغول بشمار می‌آمد، عبارت بود از عوارضی که در دروازه‌ها از کالاهای بازرگانان وصول می‌شد، از روی ارزش کالا. این عوارض، که مسلمانان آن را غالباً به مثابهٔ باج و خراج نارواییتلقی می‌کردند، در شیراز، که معبر کاروانهای تجارتی بین هند و روم وعراق بود، مبلغی بود قابل ملاحظه؛ اما تمغاجی و کارکنان وی، که در واقع دروازه‌بان وگمرکچی بشمار می‌آمدند، نزد عامه منفور بودند و به تعبیر عبید زاکانی، واجب‌القتل[36]. خود حاجی برای ابن‌بطوطه نقل کرده بود که‌تمغای فارس را روزانه هزار دینار اجاره کرده بود ـ سالیانه سیصد وشصت‌وپنج هزار دینار. اما یك منبع مطلع این‌دوره[37] حقوق دیوانی شیراز را چهارصدوپنجاه هزار دینار می‌خواند، که باید شامل عوارض دیگر نیز باشد. حکام مغول تمغا ـ تمغای‌شهر ـ را که از بازرگانان می‌ستاندند «نقدترین» خراج تلقی‌می‌کردند[38] و شك نیست که جز این تمغا عوارض جنسی و مالی دیگر نیز از دهقانان، پیشه‌وران، وبازرگانان وصول می‌شد. وصول این عوارض، که تمغاجی‌وخزانهٔ دولت را به زیان بازرگانان و پیشه‌وران توانگر می‌کرد، نه فقط مجلس‌قوام‌الدین حسن را میعادگاه محتشمان می‌داشت بلکه شاعران و ندیمان و مطربان ومسخرگان را نیز به‌بوی امید جلب می‌کرد. این قوام‌الدین حسن، که اندکی پیش از سقوط دولت بواسحقی در شیراز وفات یافت، در تمام قلمرو اینجو به گشاده دستی و مال بخشی و دستگیری مشهور بود، و حافظ جوان که با شعر و آواز خویش مجلس او را رونق می‌داد چنان از دلنوازی و مهربانی وی بهره می‌دید که در نشئهٔ شوق وسپاس خویش همهٔ عالم حتی دریای اخضر-

فلك وکشتی هلال ـ را غرق نعمت وی‌می‌یافت[۳۹].

مجلس حاجی، محبت وزیر، وجلال بواسحقی حافظ جوان را، که غرق در رؤیاهای جوانی بود، جلب می کرد و غزلهای وی از این علاقه‌ـعلاقه به‌دربار شاه جوان ـ حکایتها داشت و نشانها. آنچه شاعر جوان را مخصوصاً به این شهر رندان پای‌بند می‌داشت، گذشته از عشرتجویی و آسایش طلبی، ظاهراً آن بودکه به دام زن و فرزندگرفتار بود ـ همان سروی که در این زمان در خانه داشت و می‌توانست آشکارا به قوام‌الدین حسن یادآوری کندکه که در سایهٔ قد وی «فراغ از سروبستانی و شمشاد چمن دارم»[۴۰] آیا این‌همان یارکمان ابروست‌که بعدها در لحد منزل کرد[۴۱] و شاعر را درگرداب تأثرها انداخت و اندوههای جانکاه؟ نام این زن را افسانه‌های بعد شاخ‌نبات خوانده‌اند اما آن شاخ نبات‌که درشعر حافظ به‌آن اشارتها هست، یك‌نام‌نیست، کنایه‌ای است ازهر معشوق شیرین‌که وصل او می‌تواندکام عاشقی راشیرین بدارد. با آنکه ذکرشاخ نبات در شعر وی مکرر هست‌که می‌تواند آن راجز یك نام کنایه‌آمیز بخواند ـ نام یك زن ؟ یك نام دیگر هم در غزلها هست‌که لحن بیان شاعر دربارهٔ او عاشقانه است: فرخ. اماکه می‌داند این فرخ چه «جنس» محبوبی بوده است و درکدام دورهٔ عمروی می‌زیسته است؟ اگر شارح و منتقد عرفان‌پروری مثل مؤلف‌لطیفهٔ‌غیبیه‌که دوست ندارد یك «لسان‌الغیب» را به عشقهای زمینی آلوده بیابد در انتساب آن به حافظ تردید دارد[۴۲] نسخه‌های قدیم از دیوان در دست هست تا نشان دهدکه این مایه خوش‌بینی‌در حق یك شاعر تا حد زیادی ساده‌لوحانه است. درهرحال، در این روزگار بواسحقی، که شاعر جوان از قوام‌الدین حسن حمایت و محبت می‌دید، در دام زن و فرزند گرفتار بود و این نکته نیز وی را به شهر رندان پای‌بند می‌داشت. آیا حافظ، در این ایام با دستگاه شاه و وزیر ارتباطی هم داشت؟ در واقع دستگاه شاه و وزیر در شیراز، یك قفس طلایی بودکه حتی مرغان‌بهشتی را نیز به جود می‌خواند. درآنجا همهٔ لذتهای زودگذر و بیدوام را با زنجیر طلایی به پایهٔ تخت سلطان بسته بودند. ثروتهایی که به‌نام تمغا ، خراج ، و باج از مردم یغما می‌شد بوسیلهٔ حاجی قوام گرد می‌آمد، بوسیلهٔ تاش خاتون

به‌نام مسجد و مدرسه به علما و مشایخ داده می‌شد، بوسیلهٔ عماد دین محمودبه‌مصرف کارهای ملك می‌رسید، بوسیلهٔ شاه‌شیخ بین ستایشگران تقسیم می گشت، و از علما و زهاد شهر گرفته تا کلوها و پهلوانان هم از آن بهره می‌بردند. اما حافظ جوان را به این دستگاه جادویی ـ که بدشواری مال بدست می‌آورد و بآسانی آن را تلف می‌کرد ـ کدام عامل مربوط و علاقه‌مند می‌داشت؟ ظاهراً آسایشجویی یك دانشجوی جوان که می‌توانست با بذله‌ها و خوشامدهای خویش قسمتی از عمر را به‌سیم صله بفروشد تا باقی را صرف کارهای دیگر کند ـ کار مدرسه. این همان چیزی بود که عبیدزاکانی‌را هم درهمین‌روزگاران به مسخرگی کشانیده بود و مطربی. نه مگر، حتی از قاضی عضد، قاضی مجدالدین و شیخ امین‌الدین هم وی نکته‌ها و لطیفه‌ها نقل می کند که در شأن علما نیست؟ در دستگاه مسخره پرور و خوشامدجویی که قاضیهای سالخورده باب طبع اهل دنیا حرف می‌زدند و نان را به نرخ روز می‌خوردند ، البته یك شاعر جوان، که طبع بذله‌گوی و آواز خوش داشت، می‌توانست کاتب یا شاعر پادشاه جوانی که تقریباً با او همسال بود بشود. روایاتی افسانه‌یی نیز هست که می‌خواهد شاعر را ندیم شاه شیخ کند ـ ناچار درسالهای آغاز جوانی. اما این، فقط برای یك دلقك جوان ممکن بوده است یا یك بزرگزادهٔ جوان. در پاره‌ای اشعار دیوان که باید به‌این ادوار مربوط باشد نشانه‌هایی هست حاکی از علاقهٔ شاعر به شاه شیخ. بهرحال، اگر هم این طالب علم جوان ندیم شاه اینجو نبوده است با دربار او پیوستگی داشته است و دوستی. هم در آن دلنوازیها که از شاه‌شیخ شکست‌خورده می کند رایحهٔ این دوستی پیداست و هم در آن شکایت که از پایان دولت مستعجل او دارد[۴۳]. شاه‌شیخ شاهزاده‌ای بود خوبروی و عشرتجوی اما به‌اقتضای حال بیرحم و سرکش. تن‌آسایی و توانگری طبع عشرتجویش را به‌بخشش و گشاده دستی وامی داشت. در این بخششها حتی افسانه‌های راجع به حاتم طائی را ناچیز می گرفت و گه‌گاه شاید می‌خواست با آنچه از پادشاهان ثروتمند هند نقل می‌شد معارضه کند[۴۴]. این بخششهای گزاف بود که شاعران و علما را از همه جا به‌خدمت وی می کشانید. سالهای کوتاه سلطنت وی، که به قول حافظ دولت مستعجل را

می‌مانست، از حوادث آگنده بود و از بلایا ـ لااقل برای شهرهای نزدیک. در طی سالها، فقط در یك مدت کوتاه، حکومت وی در فارس بی‌معارض بود. هم اصفهان به‌او اظهار طاعت می کرد هم حاکم جزیرهٔ هرمز. دلنگرانی او همه از جانب یزد بود و کرمان ـ محمد مظفر. در مبارزهٔ با این مدعی ـ که‌مبارز-الدین و امیر مبارز نیز خوانده می‌شد ـ شاه شیخ چندبار کرمان و یزد را محاصره وغارت کرد. گاه قبایل مغول کرمان را برضد وی تحریك می کرد و گاه با حیله و فریب می کوشید اورا از پا درآورد. یك بار یزد را به‌محاصره انداخت و از این محاصره چنان‌قحطی درآن شهر روی نمود که مردم‌یکدیگر را می‌خوردند و بساکسان که از گرسنگی می‌مردند وکسی آنها را خاك نمی-کرد.

از غالب‌این کشمکشها فایده‌ای که عاید می‌شد خستگی‌قوا بود و ویرانی شهرها . آخر کار هم این‌لشکر کشیها نیروی مادی ومعنوی او را بپایان‌آورد. سه سال آخر عمرش در آوارگی و دربدری گذشت. وقتی در سرپل فسا بین وی و محمد مظفر زدوخوردی شد، شاه‌شیخ شکست خورد وبه شیراز گریخت. امیر مبارز شیراز را محاصره کرد؛ اما شاه شیخ نه نیروی معنوی برای‌جنگ داشت نه قدرت مادی. حافظ جوان که از ته دل او را دوست می‌داشت، در طی اشعار و صحبتهای خویش می کوشید او را دل دهد و شکستهایی را که از مدعی یافته است برایش قابل تحمل سازد. اما شاه‌شیخ بدگمان بود وترس ونومیدی هم ظاهراً هر روز اورا بیشتر فرو می گرفت. شاه جوان در مقابل این فشارها به مستی پناه برد و بیخودی، به چیزی که دوست شاعرش ـ شمس‌الدین‌حافظ ـ نیز گه‌گاه درآن‌دوای هردرد رامی‌جست. در این تاریکترین روزهای‌زندگی هم شاه شاعرپیشه ازعشرت خویش فارغ نبود. محاصرهٔ شهرچندماه‌طول کشید و شاه نومید، درون دروازه‌های شهر، خود را در حصار بیخبری کشیده بود. گویی در بیرون نه دشمنی در کار بود نه تهدیدی. در این اوقات یك تن از ندیمان وی را بربام قصر برد تا ازآن بالا بهار شیراز را در موج‌سبزه‌ها و دورنمای درختان اطراف شهر تماشاکند. می گویند شاه شیخ که دیده بود لشکر در پای دیوار شهر موج می‌زند پرسید : این چیست؟ گفتند لشکرمحمد

مظفر. با بی‌اعتنایی تبسم کرده بود که عجب ابله مردی است این محمد مظفر که درچنین بهار طرب‌انگیز خوددا و مارا از خوشدلی محروم می‌دارد. شاید این روایات خالی از مبالغه نباشد اما حاکی است از نومیدی او در سالهای آخر سلطنت. شکستهایی که برغم آنهمه کوششهای بیهوده براو وارد آمده‌بود جای امیدی برایش باقی نگذاشته بود. با اینهمه، حافظ در قصیده‌ای که ظاهراً همین ایام در مدح وی سرود[۴۵]، سعی می کرد شاه مأیوس را امیدوار کند، شکست اورا مقدمهٔ فیروزی بخواند و نابودی رقیبش را نوید دهد. اما شاه‌شیخ نه چنان مأیوس بود که بتواند به این دلنوازیها گرم شود. یأس، وی را در پناه مستی و بیخبری می کشید. وقتی دیگر، در مستی، فریاد و غوغایی سخت شنید. پرسید که «این چه‌هنگامه است؟» گفتند: «نقارهٔ امیر مبارز است.» گفت: «هنوز این مردك گرانجان نرفته است؟» اما اگر این مدعی گرانجان دست‌بر‌نمی‌داشت شاه‌شیخ نومیدانه یك لحظه ازهمه چیز دل برداشت. رئیس عمر ـ یك تن ازکلوها که از شاه‌شیخ‌دلنگرانی داشت ـ پنهانی با امیر مبارز در ساخت و نیمشبی دروازهٔ شهر را برروی او گشود. وقتی امیر مبارز از دروازهٔ مورد‌ستان به‌شهر در آمد، شاه شیخ از دروازهٔ سعادت بیرون جهید ـ به سمت لرستان. بدینگونه، شاه‌شیخ از شیراز گریخت و شهر به دست دشمن افتاد. کودك ده سالهٔ وی، نامش علی سهل، هم به دست رقیب افتاد و تباه شد. شهر رندان ـ که یأس و بیخبری شاه اینجو در آخرین روزهای فرمانروایی، آن را به دست پهلوانان وکلوها انداخته بود ـ تسلیم محمد مظفر شد و شاه‌شیخ که بدینگونه از شیراز رانده شده بود براصفهان غلبه یافت. وقتی هم محمد مظفر برای دفع وی از شیراز بیرون آمد، شهر رندان باز به‌دست کلوها افتاد ـ یاران شاه شیخ. اما باز در طی حوادث دست‌بدست شد وجنگ بین شاه شیخ و محمد مظفر به اصفهان کشید. شاه اینجو، که از ملك و خاندان خویش آواره‌گشته بود، یك چند بین شوشتر، ایذج، و اصفهان در تاخت و تاز بود. عاقبت درپایان سه‌سال زدو خورد مستمر طولانی در اصفهان متواری گشت. چندی‌بعد در خانهٔ شیخ‌الاسلام اصفهان به‌دست یاران محمد مظفر افتاد. در میدان‌سعادت‌آباد شیراز آنجاکه شوروشوق ستایشگران شاه‌شیخ سالها پیش قصری برای

وی ساخت که می‌خواست یادآور طاق کسری باشد، یك روز ناگهانی وی را به امر امیر مبارز اما به‌بهانهٔ تقاص یك خون ناحق که به‌او منسوب کردند، سر بریدند (۷۵۷ه‍.). حافظ، که در سالهای آخر عمر شاه‌شیخ با وی آنهمه مأنوس بود، این فرجام دردناك روزگار اورا در غزلی پردرد منعکس کرد و خاتم فیروزهٔ بواسحقی را دولتی خواند ناپایدار ـ دولت مستعجل.

۳

میان مسجد و میخانه

این حافظ جوان که در دستگاه شاه‌شیخ وحاجی قوام مثل یك شاعر و یك ندیم رفت و آمد داشت اهل ادب بود و دوستدار کتاب. آشنایی با ادب گذشته، از فارسی وعربی، در اشعاری که در مدح شاه و وزیر می گفت منعکس بود. قصیده‌ای که در حق شاه‌شیخ گفته بود، شعر انوری و ظهیر فاریابی را به یاد می‌آورد. در غزلهایش که وصف مجلس حاجی قوام یا مدح عماد دین محمود وزیر است لحن کلام کمال اسمعیل وسعدی هست. پیداست که آشنایی با کشاف برای‌وی فتح بابی بوده است به‌ادبیات عرب ودرشعر او نشانه‌ها هست ازین آشناییها. در ادوار بعد که شاعر پخته‌تر شد، این نفوذ و انعکاس رنگ عمیقتر یافت، اما در تمام شعر دیوانش، که سالها بعد از مرگ وی جمع‌شد، آثار آشنایی با ادب گذشتگان پیداست. بعلاوه یك حافظ، آیا می‌توانست از نفوذ قرآن و حدیث بر کنار بماند؟

اگر این شمس‌الدین محمد یك آدم دیر باور و کهنه رند نبود مطالعهٔ قرآن از وی فقط یك حافظ می‌ساخت که شاید اگر بر گور یك‌تن از بزرگان قرآن نمی‌خواند کارش عبارت می‌شد از رونویس کردن کتاب خدا و قرائت و حفظ آن. یا همچون علمای قشری که کارشان وعظ بود و ترسانیدن مردم از قیامت و عذابهای آن. قدرت و قوت قرآن ممکن بود او را در یك خط دیگر بیندازد، نه در آن «که حافظ از آن راه رفت و مفلس شد». اما طبع او نه معمولی بود نه تسلیم جوی. از این رو مطالعهٔ قرآن و تأمل در آن وی را با درد واقعی انسان، با درد تعقل، آشنا کرد. تعقل در نفس، در احوال انسان

که قرآن مکرر مردم را به‌آن دعوت کرده بود. اندیشه در احوال نفس، اندیشه در مبدأ و معاد جزو طبع و نهاد او بود و قرآن هم آن را در خط سیر مناسب افکند: خط سیر کلام وعرفان. این خط سیر تازه از همان آغاز شاعری تأثیر خود را در بیان او ظاهر کرد. قرآن، که وی در کشاف آینه‌ای برای مشاهدهٔ جمال آن یافته بود، او را به تأمل و تفکر می‌خواند. آنچه وی از تدبر در قرآن می‌یافت گرایش به اشراقات قلبی بود. توجه به دنیای درون، به‌آنچه تعلق به دنیای غیب، به دنیای ماوراء حس داشت، خاطر وی را که نمی‌توانست در تنگنای حس محدود بماند برمی‌انگیخت. این نکته بود که قلب آکنده از شعر و موسیقی این حافظ جوان را به سوی عرفان می کشانید. عرفان، که هم ظاهربینیهای زاهدان عاری از شور و حال را طرد می کرد هم موشکافیهای بیحاصل اهل بحث و استدلال را. این عرفان از تجربه‌های صوفیه حاصل می‌شد، با اقوال و تعالیم آنها ارتباط داشت، اما خود را به‌محدودیتهای اهل خانقاه، به ریاضتها و چله‌نشینهای آنها، و به دکانداریهای بعضی مشایخ و پیران آنها مقید نمی‌کرد. در حلقه‌های درس و بحث اهل نظر در آن هنگام هم عوارف‌المعارف سهروردی تدریس می‌شد هم آراء عبدالرزاق کاشانی. ذوق عرفان عصر نه از آراء بلندی‌گرای گستاخ محیی‌الدین بیگانه بود نه ازسخنان نرم وآرام‌بخش سهروردی. شاعر جوان، که فکر بلندپروازش از بحث مدرسه و کشف‌کشاف ملول می‌شد، آرامش روح خود را در شطحیات تند عرفا می‌جست و در اقوال ابهام‌آمیز مشایخ. وجود وی، در این ایام، آکنده بود از معانی و افکار عرفا که می کوشیدند از راه تفکر و سیر ذهنی به همان جایی برسند که صوفیه می‌رسند از طریق ریاضت و سلوك. حافظ جوان، که طبع ناآرام وی نمی گذاشت به هیچ چیز سر فرود آورد، از صحبت مشایخ ظاهراً لذتی نبرد، اما به افکار و آراء آنها علاقه یافت. از اینرو، بی‌آنکه از هیچ پیری دستگیری یافته باشد، با مبادی و افکار آنها آشنا شد و مأنوس. این احتراز از دستگاه شیخ و خانقاه یك ویژگی شگفت تفکر عرفانی اوست ویك دو نسل بعد از او حتی مایهٔ اعجاب امثال جامی هم شده است. اینکه خود وی حتی لازم می‌یابد این را هم خاطرنشان کند که از پیش خود راه به سر-

منزل عنقا نبرده است نشان می‌دهد که چون با پیران عصر رابطه‌ای نداشته است غالباً وی را همچون کسی که گمان دارد به هدایت نفس می‌تواند به‌حق رسد تلقی می کرده‌اند واینکه می گوید «قطع این مرحله بامرغ سلیمان کردم» اما هیچ ذکری از آن مرغ سلیمان نمی کند باز حاکی از آن است که این مرغ سلیمان اگر چیزی جز هدایت الهی هست با هیچیك ازکسانی که درآن زمانها به‌عنوان پیر و شیخ و مرشد نام و آوازه‌ای داشته‌اند تطبیق نمی کند و در هرحال همهٔ قراین نشان می‌دهد که آنچه حافظ بدان تسلیم شد تعلیم مشایخ بود نه سلسله و خانقاه آنها. حتی وجود خضر هم که وی «قطع این مرحله» را «بی‌همرهی» او با «خطر گمراهی» مواجه می بیند در واقع تجسم همین تعلیم مشایخ صوفیه است که شاعر با آن آشنایی دارد.[۱]

در شعر او آثار این آشنایی با تعلیم مشایخ پیداست و الفاظ صوفیه چون پیر و ابدال، جمع و تفرقه، ذکرو ورد، محبت و عشق، حجاب‌وکشف، فقر و قناعت، خرقه و دلق، شطح و طامات، معرفت و فنا، وجد و سماع در کلام او بسیار هست و این همه حاکی است از آشنایی وی با این اقوال. شك نیست‌که عرفان بیش‌از فلسفه با ذهن تند سرکش وی سازگاری داشته است و از آن‌گذشته آنچه فکر وی رامشغول می‌داشته است عبارت بوده‌است ازکلام. چون و چراهایی‌که در آن ایام در خاطر یك حافظ جوان می‌جوشید شك و تردیدهایی بودکه جوابهاشان را می‌بایست از کلام جست. آیا در پس پردهٔ ظاهر، غیبی هست و مشیتی؟ آیا با مرگ انسان همه چیز فنا نخواهد شد؟آیا انسان بعداز مرگ دوباره زنده خواهد شد؟ کلام می کوشید به‌این سؤالهاپاسخ بدهد. پاسخهایی‌که حافظ برای این مسایل می‌یافت از آنگونه بودکه قاضی‌عضد می‌داد، درکتاب مواقف.

شاعر جوان با این‌کتاب و نویسندهٔ آن‌که شهرت او «به‌عهد مملکت شاه شیخ ابواسحق[۲]» به‌همهٔ اقطار رفته بود آشنایی داشت ـ در واقع مثل طوالع‌الانوار بیضاوی‌که حافظ با آن آشنایی داشت، مواقف قاضی عضد نیز مباحث کلام را در فلسفه حل می‌کرد، کاری‌که از عهد امام‌فخررازی و مخصوصاً از کتاب محصل وی در نزد متکلمان رواج روزافزونی یافته بود. هرسه‌متکلم

به علم «نظر» که شیوهٔ استدلال را در فهم مسایل مربوط به‌ایمان تا حد استدلالات فلسفی توسعه می‌داد تکیه کرده‌بودند[۳]. قاضی عضد در مواقف، کلام را با همان شیوهٔ امام فخر به‌رنگ مباحث اهل فلسفه درآورده بود. بی آنکه حافظ از این مباحث و ازآنچه در حلقهٔ «اهل نظر» می‌رفت خویشتن را خرسند بیابد مطالعهٔ مواقف نیز ظاهراً مثل مطالعهٔ طوالع برای وی مایهٔ اشتغال خاطر بود و وی را به قلمرو «کلام» می کشانید. به‌علاوه در کشاف که برای وی یك کتاب درسی بشمار می‌آمد، مسئلهٔ قرآن وبیان جنبهٔ اعجاز آن ـ که هم یك مسئلهٔ علم کلام بود ـ نیز جواب مناسب می‌یافت. زمخشری، دانشمند معتزلی، در این تفسیر خویش کوشیده بود، رموز اعجاز قرآن را در بلاغت آن نشان دهد. آنجا که در قرآن یك مسند را برخلاف عادت از مسندالیه پیش انداخته است، آنجا که یك اسم به جای صفت به‌کار رفته است، آنجا که یك معرفه نکره آمده است یا یك نکره معرفه شده است، همه‌جا، برحسب تحقیق زمخشری، سر بلاغت هست و حاکی است از اعجاز. در این تفسیر، زمخشری، هر جا فرصت یافته بود، کوشیده بود این بلاغت اعجازآمیز قرآن را برملا کند ودر این‌کار ملاحظات عبدالقاهر را توجیه می کرد وتبیین. این علاقهٔ زمخشری به‌علوم بلاغت ـ معانی و بیان که ظاهراً خود وی اولین‌کسی بود که آنها را بدین دو نام خواند[۴] ـ حافظ جوان را از تفسیر کلام به ادب می‌کشانید، وبه مطالعه در اشعار ودیوانهای عرب ـ کاری که سراسر کشاف از آن پربود و بی‌آشنایی با آن، فهم کشاف دشوار. مطالعهٔ مفتاح نیز، که در آن سکاکی مسایل بلاغت را نظم علمی داده بود، برای وی وسیله‌ای بود جهت تعمق بیشتر در کشاف. بدینگونه، حافظ جوان از راه کشاف با رموز بلاغت آشنایی یافت و با سر اعجاز کتاب خدا. ذوق شاعرانهٔ وی در آیات آسمانی قرآن چیزهایی کشف می کرد که بسیاری حافظان دیگر از دریافت آنها قاصر بودند: لطائف واسرار بلاغت. این آشنایی با رموز بلاغت رنگ خاصی به شعر او نیز داد. در واقع از تأثیر همین توجه بود که کلام او آکنده شد از نازك کاریهای مربوط به‌بلاغت. شاید یك نقاد واقف به‌رموز بلاغت در ادب قدیم فارسی کمتر شعری بتواند یافت که بقدر کلام حافظ اسرار بلاغت در

آن رعایت شده باشد و کار وصل وفصل و تقدیم و تأخیر اجزاء کلام در آن تا این حد حساب شده باشد. در هرحال علاقهٔ این حافظ جوان به کشاف در شیوهٔ فکر و بیان او بی‌شك نفوذ ثمربخشی کرد. وی با آنکه خود از شیوهٔ فکر معتزله بدور بود، ازکشاف این دانشمند معتزلی، پلی ساخت برای وصول به دواوین عرب. در حقیقت دواوین عرب از قدیم مرجع عمده بود برای شناخت لغت قرآن، وبرای فهم لطایف و دقایق بلاغت آن. چنانکه حفظ و فهم قرآن و نقل و روایت اشعار و دواوین عرب، در آن روزگاران، هنوز جزء اساس کار و برنامهٔ کسی بود که می‌خواست ادیب و نویسنده باشد. هر چند حکام و پادشاهان وقت نامه‌هاشان به‌فارسی نوشته می‌شد، اما هنوز خودنمایی و«عرض هنر» به‌عربی بود ــ عربیی که حافظ جوان هم اگر نمی‌خواست عرض هنر کند باز دهانش از آن پر بود[۵]. نشانهٔ این عربی‌دانی وی در سراسر دیوانش بچشم می‌خورد. جامع قدیم دیوان وی که با وی ظاهراً همدرس و همصحبت بوده است آشکارا می گوید که اوقات او تا حد زیادی مستغرق بود به مطالعه در دواوین عرب. وجود اشعار ملمع که بعضی از آنها اقتباس گونه‌ای است از اشعار وابیات مشهور عربی شاهد دیگر است برتبحر او در ادب عربی. ازآن گذشته در شعر او هم تضمین اشعار عربی هست هم اخذ ونقل. اولین غزل دیوانش با تضمین از یك شعر منسوب به یزید ــ خلیفهٔ اموی ــ آغاز شده است وچه بسیار چون وچراها که شاعران بعد بر سرهمین کار با حافظ کرده‌اند[۶]. صحبت از اخذ و اقتباس از شعری منسوب به این خلیفهٔ منفور است نه استفاده از یك شعر خمریه. در واقع حتی مؤلف کشاف هم در مورد لازم، از تمثل به اشعاری که متضمن معانی عشقی و وصف خمر هست،[۷] ابا نداشته است. آنچه عیبجویان را به‌انتقاد حافظ واداشته است تضمین‌کردنش از شعر منسوب به این خلیفهٔ اموی بوده است ــ یزید که یاد او مخصوصاً در قرنهای بعد روزبروز منفورترشده است و زشتتر. معهذا، اگرآن‌گونه‌که بررسیهای محققان نشان می‌دهد این مصرع آغاز دیوان ربطی به‌کلام یزید نداشته باشد، تمام چون وچراهایی که شاعران وادیبان دو سه قرن بعد درین باره با حافظ کرده‌اند به‌نظر می‌آید که عبارت باشد از یك مصداق

«هیاهوی بسیار برای هیچ»[۸]. اما از این گونه تضمینهای عربی در شعر حافظ بسیار است و او ظاهراً بسبب شهرت آنها اشاره‌ای هم لازم نمی‌داند به‌تضمینی‌بودنشان بکند سهل است در بعضی از آنها هم به اقتضای مقام، هم به اقتضای میل و طبع خود، گه‌گاه دخالت می کند وتصرف. گذشته از اینها اخذ واقتباس از شعر عربی هم در شعر فارسیش هست وکم نیست. این اخذ واقتباس ازکجا نشأت می گیرد؟ ظاهراً ـ اگر مثل سعدی قصدش قدرت‌نمایی و اظهار مهارت خویش در نقل و بیان افکار گویندگان عرب نبوده است ـ لااقل در پاره‌ای موارد این افکار ناخودآگاه به‌ذهنش می‌آمده است. اما اینکه ذهن او ازتمام آنچه خوانده است تنها به بعضی افکار چسبیده باشد، حاکی است از آن خویشاوندی روحانی که بین بعضی خاطرها هست و منشأ پاره‌ای تواردهاست. اینکه او ساعات زیادی از اوقات کار یا فراغت را در مطالعهٔ دواوین عرب بسرآورده باشد محل شك نیست. در اینصورت آمدن بعضی مضامین عربی در شعر فارسی او نباید مایهٔ تعجب شود. کسی که بارها در جست‌وجوی بقیه یا تمام ابیاتی که قسمتی از آن در کشاف نقل شده است در دواوین عرب تصفح می‌کرده است مجموعه‌هایی همچون اغانی ابوالفرج، حماسهٔ ابوتمام، وحماسهٔ بحتری را از نظر می گذرانیده است و حتی دیوانهایی مانند ابونواس، متنبی، بحتری، ابوفراس و ابوالعلاء معری را شاید زیرورو می کرده است، ناچار از آنمیان بعضی از آن معانی که با طرز فکر وادراك او سنخیت و مناسبت داشته است در ذهنش می‌مانده است و بعدها، شاید بعداز سالها که از مطالعهٔ اصل آنها می گذشته است، نادانسته اما غالباً با تغییر صورت وبهرحال در صورتی بیش وکم مشابه با سایر آثار خود شاعر، درکلام او منعکس می‌شده است، و وجود این معانی در شعراو نه توارد است نه اتفاقی، امری است ضروری که دربارهٔ سایر گویندگان هم نظیر آن مکرر پیش می‌آید و در همهٔ زمانها و زبانها. نشان زندگی اهل مدرسه و فکر و زبان‌آنها در اشعار این حافظ جوان پیداست. بسیاری از این غزلها در زیر رواقهای مدرسه بین طلاب و اهل فضل بی‌شك دست بدست می‌شد. نه آیا بسیاری از این طلاب جوان که حافظ یا مقری یا واعظ ویا محدث بوده‌اند، در عین‌حال ذوق و قریحهٔ شعر و

شاعری هم داشته‌اند؟ شواهد این امر در تذکره‌ها و تاریخها کم نیست. در اینصورت عجب نباید داشت که زندگی مدرسه حافظ را روزبروز بیشتر به‌شاعری تشویق کرده باشد و بیش‌از پیش از طرز فکریك حافظ خشك خلوت‌گزیده دور کرده باشد. بعلاوه ارتباط با دوستان شهر، رفت و آمد به‌مجالس نام‌آوران، وعشرتهای بیرون از چهار دیوار مدرسه هم البته در وجود او بی‌تأثیر نمی‌ماند. همین نکته‌ها بود که‌حافظ جوان را، ورای بحث مدرسه وکشف‌کشاف به‌شعر وادب فارسی می کشانید وبه مطالعهٔ دواوین شاعران فارسی‌زبان. آنچه محیط مطالبه می‌کرد، آنچه از طبع شاعر می‌جوشید، وآنچه مورد تحسین و اعجاب دوستداران ذوق و ادب واقع می‌شد همین اشعار فارسی بود و قدرت‌نماییهایی که شاعر می‌کرد، در استقبالها یا نظیره‌گوییها. لزوم تقلید شیوه‌های سنتی و پیروی از سبکهای رایج یا مطلوب، شاعر جوان را غالباً وامی‌داشت به مطالعه دراشعار و دواوین فارسی. از این‌رو بود که شعرحافظ، در این‌ایام، هنوز یا لحن ظهیروکمال اسمعیل را بخاطر می‌آورد یاشیوهٔ سعدی و خواجو را. این مایه آشنایی با ادب، ادب فارسی و عربی، از حافظ شهر رفته‌رفته یك‌رند آزاداندیش ساخت-بی‌تعصب وفارغ از قید وبند. در روزگاری که ارباب بیمروت دنیا دین وقدرت را سنگر می‌سازند برای اغفال و تجاوز، کدام وجدان انسانی هست که به‌آنچه منشأ این نارواییهاست بی‌چون وچرا تسلیم باشد؟ حتی یك حافظ خلوت‌نشین هم نمی‌تواند در چنین احوالی سکوت کند. وقتی وی ریا و فساد را در تمام طبقات به شکل زننده‌ای عیان می‌بیند، آیا پیش خود مثل عبیدزاکانی فکر نمی‌کند که «تخم حرام اندازید تا فرزندان شما فقیه وشیخ ومقرب سلطان باشند»[۹]؟ در چنین روزگاری که می‌تواند در خلوت خویش باقی بماند وجز به ورد و دعای نیمشب خویش که فایده‌ای هم از آن ندیده است، به‌چیزی نیندیشد؟ آنچه از وجود یك حافظ قرآن که می‌بایست اوقات خویش را همه درکار ورد شبانگاه ودعای صبح بگذراند یك رند آزاد اندیش یا یك عارف مردم‌گریز بیرون‌آورد، بی‌ثباتی و تزلزل حوادث بود وتمایلات درونی شاعر. در واقع از این محیط و زمانه تصویری که دیوان شاعر عرضه می‌کند عبارت است از فساد و ویرانی. با اینهمه، آنچه این رنگ

تندگناه وفساد را به‌دنیای او می‌زند بیان شاعرانهٔ خود اوست وتمایلات درونی او. حافظ در این اشعار چنان ازگناه و فساد اهل زمانه شکایت دارد، چنان شیخ و صوفی و قاضی و محتسب را به یك چوب می‌راند، چنان همه آفاق را پراز فتنه و شر نشان می‌دهد که انسان خیال می کند دنیای او دنیایی بوده است واقعاً استثنایی، دنیایی خیلی بیش‌از دنیای ما گناه آلود. این شکایتها وطعنه‌هایی که او بر دنیای خویش دارد، بعضی را به‌این اندیشه انداخته است که باید مثل خود او تمام فساد و گناه عصر را به‌گردن یك عامل بیندازند ــ هرج ومرج. درست مثل آنکه در عصرما سقوط انسانیت را به‌جنگ جهانی‌دوم منسوب دارند. مثل اینکه جنگ جهانی دوم که خود یك سقوط عظیم دیگر بود دیگر مسئولی نباید داشته باشد و لازم نیست تحقیق کنند مسئول این سقوط عظیم که بوده‌است؟ این البته تاحدی درست است. روزگار حافظ، اگر از روی دیوان وی تصویر شود، روزگاری بوده است آگنده از فساد وگناه، آگنده از تزویر وجنایت. تاریخ هم هست که به‌این مایه فساد وجنایت شهادت دهد. آنجا مادر یك پادشاه است که درکامجوییهای بی‌بندوبار خویش تا سرحد فحشاء پیش می‌رود. زن یك پادشاه دیگر شوهر خویش را در خواب می کشد، به‌این‌گناه که فاسق او را به‌حبس افکنده است. زن دیگری برادر شوهر را بر ضد شوهر خویش تحریك می کند تا از اوکام بیابد یا نشئهٔ انتقام. پسر امیر‌مبارز پدر را کور می کند و زنش را می گیرد. یك پادشاه دیگر امرای خویش را وا می‌دارد تازنان خود را طلاق گویند واو خود برای آنها غزل می‌سراید. اموال موهوم یك خاتون ــ نازخاتون ــ به‌ملك اشرف چوپانی بهانه‌ای می‌دهد تا ملك ومال مردم را بزور غصب کند[۱۰]. برادرکشی وراهزنی کاری است که پادشاهان نیز از آن ابا ندارند، وامیران و وزیران هم، که کارشان دزدی است و ثناخوانی، دولتشان چنان بیدوام است که از برآمدنشان تا سقوط فاصله‌ای نیست. این تصویری است که تاریخ از روزگار حافظ عرضه می کند و تصویری هم که‌دیوانش عرضه می‌دارد از این خوشتر نیست. آیا این احوال «ملك‌دارا»[۱۱] به عصر حافظ اختصاص داشت؟ درکدام دوره حکمرانان مثل بایزید و جنید بوده‌اند و درکدام روزگار انسانیت درحرکت و تحول خویش

گه‌گاه تا حد سقوط نرفته است؟ اگر این تبهکاریها ملاك قضاوت باشد باید انسانیت را از آغاز تاریخش دستخوش سقوط خواند.

در واقع آنچه به این فساد وجنایت رنگ عصر می‌داد عبارت بود از تمایلات درونی شاعر: طبع ونهاد شاعر که حساسیتش به‌هیچ چیزی نه محدود می‌شود نه راضی. البته تاریخ را اگر بخواهند از روی شکایتها واعتراضات اشخاص ناراضی بنویسند چیزی نخواهد بود جزیك سلسله حماقتها وجنایات. چنانکه ازحرف ستایشگران هم اگر کسی بخواهد تاریخ بسازد مثل این است که از روی نطقها وآمارهای رسمی وتبلیغاتی بخواهد احوال زمانه را درك و بیان کند. اما طبع انسان را هم باید حساب کرد وخاصه طبع شاعر را. گذشته‌ها، گذشته‌های دوردست شاعران کهن هم تمام ناخرسندی است وشکایتگری. منوچهری دامغانی تمام شاعران دربار مسعود را به‌چشم مدعی و رقیب می‌نگرد واز دست این حاسدان دلی دارد که از آن لخت خون می‌ریزد. مگر خاقانی، انوری، و ظهیر از اوضاع زمانهٔ خویش کم شکایت دارند و از ابنای خویش. متنبی، شاعر عرب، دیوانش سراسر پر است از طعن براهل روزگار وابوالعلاء معری نیز از این حیث مثل اوست، هرچند منصفانه مسئولیت خویش را نیز فراموش نمی‌کند[۱۲]. این شکایتها طبیعی است خاصه از یك شاعر که دنیای خدا را آنچنان که هست، هیچوقت نمی‌تواند قبول کند. بله، این روح مستعد و حساس، در رؤیاهای عزلتجویانهٔ خویش تدریجاً به‌جایی می‌رسد که گمان می‌کند شعر اساس تمام عالم است وهیچ کاری از آن برتر نیست. کدام هنرمند است که هنر خویش را از آوازخوانی، مجسمه‌سازی، نقاشی یا شاعری چنین تلقی نکند؟ اماوقتی می‌بیند آنچه‌او داردنسبت به آنچه‌دیگران یافته‌اندیك محرومیت بیش نیست، از کوره درمی‌رود وبه خشم وخروش می‌آید. پیش‌خود می‌اندیشد که فلان وزیر نه‌از اوبهتر چیز می‌فهمد نه‌استعداد وهنری بیشتردارد. دراینصورت همان پیشرفت او آیا شاهدی نیست از اینکه مستعدان محروم می‌مانند وآدمهای بی‌استعداد پیش می‌روند؟ «ابلهان را همه شربت زگلاب وقند است»، وقوت دانا چیزی نیست جز خون جگر. این خون جگر در واقع همان تأسف و اندوه عمیقی است که او از پیشرفت خران دوپا دارد، پیشرفت کسانی که نان دلقکی و

سفاهت خویش را می‌خورند یا نـان دلقك‌پرستی وسفاهت دوستی مردم را. در اینصورت آیا آدم مستعدی مثل عبید زاکانی حق ندارد از زبان یك لولی به‌فرزند خویش بگوید که از علم مـرده ریگ اهل مدرسه یك جـو از هیچ جا حاصل نمی‌شود[۱۳] و حافظ به‌شکایت وملال یادآوری کند که «فلك به‌مردم نادان دهد زمام مراد»؟ شاعر شیراز در روزگار خویش همه‌جا بی‌ثباتی می‌دید و ناپایداری. این تزلزل وناپایداری هرروز شاهد تازه‌ای از زندگی روزانه برای وی عرضه می‌کرد. همین شاه شیخ، که قصر با شکوه او در نزد ستایشگران و مسخرگان داستان ایوان مـدائن را تجدید می‌کرد، نه آیا در سایهٔ ایوان خویش باسرنوشت شوم خود میعاد ملاقات یافت؟ این اندیشه‌ها نفرت ودلزدگی را درون جان وی سر می‌داد، نفرتی‌که در وجود وی زهر خود را اندك‌اندك می‌چکاند، سرانجام او را به‌سوی انزوا می‌کشید. این نفرت او را بـا هرچه غیرانسانی بود طرف می‌کرد: بـا جور و فساد. نفرت وی از آن چیزی بود که واعظ را به ریاکاری وا می‌داشت، کلو را به تجاوزگری وقاضی را به‌حق‌شکنی. آیا این نفرت کـافی نبود تـا یك حافظ مسجدنشین را هم از «واعظ شحنه‌شناس»[۱۴] جداکند هم از صوفی ریاکـار. در چنین احوالی جز انزوای روحانی چه راه دیگر در پیش او بود؟ کسی که نمی‌تواند تمام دنیا را با میل خود منطبق‌کند چاره‌ای ندارد جز آنکه تمام دنیا را رهاکند. اما او تمام دنیا را رها نکرد ـ نه زن وفرزند او را به‌این‌کار اجازه می‌داد نه شغل ومطالعه. با اینهمه در اطراف خویش هرچه می‌دید در وی اندیشه‌های یأس‌انگیز می‌رویانید. این اندیشه‌ها برای شاعر جوان مایهٔ نومیدی بـود و دلنگرانی. همه چیز را در نظر او متزلزل می‌کـرد و همه چیز را بی‌حقیقت. بدینگونه بازی غیرت که در وجـود او یك زاهد را از «صومعه» به «دیرمغان» آورد از این حافظ شهر که قرآن را به‌چهارده روایت می‌خواند و ورد نیمشب وذکرصبحگاه قلبش را روشنی و صفا می‌داد یك خراباتی ساخت، یك مقیم کوچهٔ رندان که زاهدان، ریاکاران ودنیاجویان را به‌چشم سوءظن می‌دید وتحقیر. از وقتی این حافظ شهر در این کوچهٔ رندان خانه یافت وجودی شد اثیری ولمس ناپذیر. دیگر نه‌یك «حافظ» راکسی توانست در وجود وی باز شناسد نه یك خراباتی

را. مثل سیاله‌ای شد که دایم ظرف عوض می کرد، واز مسجد تا خرابات دایم در حرکت بود. مشکل عمده‌ای که در شناخت حافظ پیش‌آمد از اینجاست. در این کوچهٔ رندان، که میان مسجد ومیخانه راهی است ــ که می‌تواند این حافظ شهر را باز شناسد؟ که می‌تواند از این کوچه بسلامت بگذرد وبی‌ملامت؟ از این‌کوچهٔ مرموز که همه چیزآن باآنچه نزدآدمهای عادی هست تفاوت دارد. آدمهای آن نه به‌دنیا سر فرود می‌آورند نه به‌آخرت. نه‌مال و جاه می‌جویند نه‌کام وآسایش. نه تسلیم ننگ ونام می‌شوند نه پایبند دین ودانش. اما راستی این حرفها چیست؟ کدام دوستدار حافظ هست که او را چنین بی‌پرده وصف کند، دور از عنوانهایی که پندار ساده‌دلان بـه او می‌بندد؟ بسیارند کسانی که حافظ برای آنها لسان‌الغیب است وشاعرآسمانی. اما یك رند هم می‌تواند همهٔ اینها باشد وگه‌گاه چیزی بالاتر. رنـد کیست؟ آنکـه به‌هیچ چیز سر فرود نمی‌آورد، از هیچ چیز نمی‌ترسد و زیر این چرخ کبود، ز هرچه رنگ تعلق پذیرد آزاد است. نه خود را می‌بیند ونه به رد وقبول غیرنظر دارد. اندر دو جهان‌کرا بود زهرهٔ این؟ دردنیایی که همه‌چیز به‌میزان پول سنجیده می‌شود، در دنیایی که نام‌آوران عصر برای صید زر و سیم نه‌پروای نام دارند نه اندیشهٔ جان،فراغتی‌وکتابی‌وگوشهٔ‌چمنی، برای که کفایت‌می کند؟ برای‌یك‌رند. برای یك آزاداندیش بیخیال که اینهمه‌غوغای خودپرستی که درجهان‌هست‌برای وی‌چیزی جز یك‌فریاد پوچ‌نیست. در دنیایی که زاهد و واعظ شحنه‌شناس می‌خواهند حق را به‌سجودی ونبی را به درودی فریب‌دهند که می‌تواند مسجدوصومعه راخراب‌ کند، خلق را و قضاوتشان را نادیده‌گیرد، درکار خدا وخلق از چون وچرا دم زند، بجز یك رند؟ درست است که حافظ هنوز این بیرنگی رندانه را همه جا ندارد، درست است‌که او نیز گه‌گاه یك آدم عادی است، از دیگران تقاضا دارد و ملاحظه، آنچه را دیگران می‌پسندند می‌پسندد وآنچه را همگان رد‌ می‌کنند رد می‌کند، امـا آخر کـه می‌تواند دایـم در این کـوچهٔ رنـدان بنشیند و هرگز با دیگران برخورد نکند؟ هرچه هست حافظ نیز از وحشت و تنهایی این‌کوچه گه‌گاه دلش می گیرد وبیرون می‌آید به‌دنیای عادی، به دنیای شیخ‌ابواسحق‌ها و حاجی قوام‌ها. در همین دنیای عادی است‌که سقوط شاه‌شیخ

او را زیاده از حد، وبیش‌از یك‌رند آزار می‌دهد وچند روزی بعداز آن‌دولت مستعجل، بارگاه نوبنای شاه‌شیخ را ـ که به یك خرابات متروك شباهت دارد ـ می‌بیند که آنجا همه چیز بوی درد و سوك می‌دهد وحتی خم می نیز که هست «خون در دل دارد وپا در گل»[۱۵]. در چنین گیرودار ترس ونفرت که احتیاط «نفسها را در سینه حبس می کند» آیا باید مثل همهٔ ریاکاران در آستین مرقع پیاله پنهان‌کرد؟ نه، باید خرقه را باأشك از لکه‌های می شست، باید گریه‌کرد براین روزگار که موسم ورع و روزگار پرهیز است!

۴

رند و محتسب

سایهٔ دولت امیر مبارز، مثل یك کابوس گران بر شهر رندان شوم بود وناهموار. شیراز که در آخرین روزهای حکومت بواسحقی، بیش‌از پیش در دست «رنود و اوباش» افتاده بود وهیچکس از ترس آنها نمی‌توانست صبح وشام از خانه سر بیرون آورد[۱]، با غلبهٔ امیرمبارز شاهد ورود نظم شد و سختگیری. وقتی در میدان سعادت شاهشیخ را محرمانه، در حالی‌که او را از بیم غوغا پنهانی و درون یك‌جوال کاه از اصفهان به‌شیراز آورده بودند، مثل یك جانی سیاست‌کردند دیگر امیدی برای رندان نماند. این سلطنت بیدوام که رندان شهر آرزوی بازگشت آن را داشتند مخصوصاً برای آزاد اندیشان ــ اهل ذوق واندیشه ــ یك دورهٔ طلایی محسوب می‌شد. درست است که در تمام این دوره علما و زاهدان از احترام ونفوذ بهره‌ور بودند، اما وجودآنها دنیای آزاد ــ اندیشان را محدود نمی کرد. درکنار پارسایان‌که شب و روزآنها همه درعبادت و ذکر و دعا می گذشت‌کسانی هم بودند که همه با خرابات شهر سروکار داشتند ودر پشت دیوارهای‌کوتاه و بی‌حفاظ خانه‌های یهود و مجوس، دور از ستیزه و عربدهٔ محتسب و عسس اما با بیم و نگرانی ناشی از بدگمانی، می ــ توانستند تمام دنیا را به باد فراموشی بسپارند. خرابات شهر که منزلگه رندان فارغ از ننگ و نام بود همه‌گونه لذت را برای آنها عرضه می کرد. تمتع از شاهدان بازاری و زنان بی‌بندوبار ــ که از قدیم بعضی‌شان را خراباتیان به‌ ــ بهای خوب می‌خریدند و تا حدی بزور به‌کار بد می‌نشاندند[۲] ــ رندان بی‌نام وننگ راکه از ذوق خانه بی‌بهره یا از قید خانه ناراضی بودند نوازش می‌داد.

باده‌خواری یك تفریح عادی بود که پادشاه ومحتسب هم از آن روی گردان نبودند. در شیراز «انگور مثقالی بغایت نیکو بود»[۳] و فراوان، و از همین‌جا می‌توان نسب قدیم شراب شیراز را باز شناخت. شرب‌الیهود، که پنهانی بود و تنها، مخصوصاً کار قاضیان بود وجهودان[۴]. بعلاوه بنگ وافیون هم نزد بیعاران شهر رایج بود، وبه شوخی آنکه بنگ وشراب باهم می‌خورد کریم‌الطرفین خوانده‌ می‌شد[۵]. عیاران شهر در شبرویها ومردم ربابیهای خویش حتی از اینکه مشك درقدح حریف بریزند واو را بیهوش کنند غافل نبودند[۶]. این شوق به‌شراب، غالباً عصیانی به قرآن نبود، ناشی بود از امید به‌رحمت و عفو الهی. اما ذوق ولذتجویی در همهٔ احوال عامه جلوه داشت. زن در خرابات البته فتنه‌انگیزی می‌کرد، اما در خانه نیز بی‌دست و پا نبود. نه آیا آن همه داستانها که در مطایبات عبید زاکانی هست تا حدی از بی‌بند و باریهای عصر حکایت دارد؟ خرابات البته نه اختصاص به‌شیراز داشت و نه محدود به این دورهٔ بی‌بند و باری بود. در روزگار پیری حافظ هم، که منتهی شد به‌غلبهٔ تیمور، ازخرابات شیراز که «بیت لطف» خوانده می‌شد مبلغی به عنوان مالیات به‌خزانهٔ دولت می‌رسید[۷]. زنان خرابات که مثل «دختر رز» از مستوری توبه می‌کردند می‌توانستند با اجازهٔ محتسب «کار بدستوری» کنند. از این گذشته، همجنس‌بازی رسم رایجی بود. چنانکه حتی گوشهٔ خانقاه و خلوت مدرسه هم ممکن بود صحنهٔ آن باشد. ترکان که پادشاهان و امرای عصر غالباً از آنها بودند، در این ایام نامشان با این رسم همجنس گرایی همه‌جا همراه بود. در همین دوره‌های نزدیك بودکه اتابك یزد ــ حاجی‌شاه ــ برای خاطر پسری‌خوبروی که همراه برادر شاه‌شیخ ــ کیخسرو اینجو ــ به آنجا رفته بود چنان رسوایی ببار آورد که حکومت او ــ دولت اتابکان یزد ــ بر سر آن رفت[۸]. دیوانهای شعرا در این ایام آگنده است از حکایات و اشارات راجع به شراب و شاهد. آیا شمس‌الدین محمد ــ که مقارن این روزگاران سالهای بعد از سی سالگی را می‌گذرانید ــ از این عیشهای نهانی، که در آن دوره در شیراز آن همه رایج‌بود، برکنار می‌ماند؟ ذوق وادب امروزهٔ ما دوست دارد به‌این‌سئوال «آری» بگوید اما سراسر دیوان خواجه وصف شراب است و شاهد که آشکارا «نه»

می گوید. بعلاوه ذوق وفهم مردم نزدیك به‌عهد او یك قرن بعد که جامی و میر-علیشیر می‌زیستند ــ چنان وی را با این عوالم آشنا می‌دیده است که می‌توانسته است قصهٔ عشقبازی او را بـا پسر مفتی[۹] شهر نقل کند یاجعل. وقتی در دورهٔ شاه‌شجاع، که شاعر در آن سوی چهل وپنجاه سال می‌زیست، در مظان چنین گمانها می‌توانست باشد در عهد شاه‌شیخ حـالش پیداست. یك شاعر جوان که حداکثر، سالهای بین سی و چهل را می گذرانید و با دربار بی‌بند و بار یك پادشاه عشرتجوی باده‌پرست ارتباط داشته است آیا اگر به شیوهٔ بزرگان عصر خویش با جوانان دلکش وپیران میفروش سر و سری داشته باشد جای شگفتی است؟ کسی که بخواهد از روی غزلهای وی سرگذشتی از عشقهای هوس‌آلود و عیشهای نهانی وی بهم ببافد بی‌شك کاری مضحك می کند. اما داستان احوال نفسانی او را از این غزلها ــ تا آنجا که بتوان آنها را به ترتیب تاریخ در-آورد ــ می‌توان تا حدی درست کـرد. البته احوالی چون عتاب و فـراق و غیرت و حسد لازمهٔ عشقهایی از این گـونه هست. عشقهایی که در آن صحبت از رقیب و مدعی هست و از کسی که می‌تواند معشوق را با حیله و زر بدست-بیاورد، روز بازار مناسبی‌است برای اینگونه احساسات و اینگونه حرفها. اما در باب رندیهای شاعر هم مبالغه نبایدکرد. برای کسی که عادت‌کرده است حافظ را همیشه فـرازآسمانها بجوید ودر میان ابرهای ابهام و عظمت مدفونش بیابد چطور ممکن است این تصور پیش آیدکه وی نیز در روزگار جوانی ــ چنانکه افتد ودانی ــ به دام‌این هوسهای شیطانی افتاده‌باشد؟ با اینهمه، این‌قهرمان رؤیاهای رمانتیسم ایران جدید را نمی‌توان از این پستیها و زبونیهای دور از قهرمانی هم تبرئه‌کرد. اما اگر نیز تبرئه می‌شد دیگر یك انسان واقعی نمی-بود، چیزی می‌شد از نوع اولیاء وقدیسان که آنها نیز خـود در روزگاران جوانی و در ادوار قبل از توبه و ریاضت از این‌گـونه عوالم بکلی برکنار نبوده‌اند ــ دست کم در قصه‌هایی که از غالب آنها باز مانده است. بهر حال آنچه در دورهٔ بواسحقی برای حافظ وبرای تمام‌کسانی که با ذوق وهنر سر و کاری داشتند اهمیت داشت مسامحه‌ای بود که در کارها حاکم بود و بـه‌آنها اجازه می‌داد اگرنیز به‌باده وساده‌آلوده نیستند باآزادی از آن چیزها صحبت-

بدارند وزهد ریایی و گرفت و گیر زاهد و محتسب را مانعی برای اظهار آلام وآمال خویش نشمارند. از این‌رو بود که تجدید دوران سلطنت شاه‌شیخ دراین روزهای غلبهٔ امیر مبارز آرزوی رندان بود: نه‌فقط آزاداندیشان که از این سختگیریهای محتسب مآبانهٔ امیرمبارز رنج می‌بردند بلکه نیز رنود و اوباش شهر که خرابات و «بیت لطف» پناهگاه روحشان بود ومحل تفریحشان. درست است که در روزگار شاه‌شیخ نیز، به‌سبب سوءظنی که او نسبت به‌شیرازیها داشت گه‌گاه جاندارها یك رند را بازداشت می‌کردند و او را به جرم حمل اسلحه جلب می‌کردند، اما در تمام شهر رندان بیشتر اوقات آزادی داشتند خاصه آنها که در حمایت کلوها بودند و پهلوانان منسوب به شاه شیخ. این غلبهٔ رندان، که حکومت شاه شیخ را رنگ خاصی می‌داد، علت عمده‌اش نومیدی و برکناری کسانی از صالحان شیراز بود که علاقه‌ای به‌همکاری با حکام و امرای وقت نشان نمی‌دادند. در واقع این «برج اولیاء» وضعی داشت که درون آن پارسایان وپاکان، خویش را از هرکاری کنار می‌کشیدند و میدان را به‌دست کسانی می‌سپردند که از هیچ گونه آلودگی پروا نداشتند. بسیاری از علما و زهاد ارتباط با حکام را زشت می‌شمردند و به منزلهٔ اهانتی به‌علم وتقوی. شیخ‌نورالدین خراسانی، که در اوایل جوانی حافظ وفات یافت، از صحبت حکام بشدت نفرت داشت. می‌گویند یك روز حاکم وقت به دیدار وی رفت. چون شیخ خبر یافت روی ترش کرد وبا تندی گفت اینها از من چه خواهند که وقتم را پریشان می‌دارند نه انسی به‌آنها دارم نه حاجتی[۱۰]. گویی اینها رفت وآمد با حکام را خلاف‌توکل می‌دانستند ومایهٔ آلودگی. قوام‌الدین عبدالله، استاد بزرگ عصر که حافظ سالها از درس‌گاه او بهره می‌برد، یك جا طی قطعه شعری به دوستان خویش توصیه می‌کرد که دوات اهل علم را ملازم باشید و از اصحاب قلمدان حذر کنید از آنکه ولایت اهل علم عزل ندارد در صورتیکه اهل عمل عزلشان آمدنی است و رویدادنی[۱۱]. نه‌فقط نزد زهاد وعلما این ارتباط با حکام مایهٔ آلودگی تلقی می‌شد آزاداندیشان هم از آن، به‌عنوان چیزی که وقت وفکر انسان را پریشان می‌دارد، دوری می‌کردند و حافظ در چنین احوالی بود که «صحبت حکام» را «ظلمت شب یلدا» می‌خواند. حاصل

این رمیدگی و سرخوردگی نیکان و آزاداندیشان عبارت بود از غلبهٔ اوباش و رنود بر کارها. در واقع نه حاجی قوام می‌توانست بی‌همکاری این رندان و یاریهاشان کار تمغا را صورت دهد، نه شاه‌شیخ می‌توانست بدون اتکای بر آنها تهدید دایم امیر مبارز را دفع کند. با اینهمه این رندان بازار، که کارشان شبروی بود و عیاری، می‌توانستند با امیر تازه وارد بسازند و در سایهٔ او ـ گه‌گاه کار خویش را ادامه دهند. خشونت امیرمبارز برای آن دسته از رندان تحمل کردنی نبود که اهل مدرسه بودند وآزاداندیش. حافظ که در آغاز غلبهٔ امیر مبارز سالهای بین سی و چهل سالگی خویش را می گذرانید در شمار این گونه رندان بود. برای اینها دولت بواسحقی لااقل این مزیت را داشت که انسان در سایهٔ آن می‌توانست بی‌روی و ریا هرچه را می‌اندیشد بیان کند، و از شیخ و شحنه وزاهد و محتسب نترسد. آزاداندیشی که نمی‌خواست از ترس محتسب و شحنه «هزار گونه سخن در دهان ولب خاموش»[۱۲] داشته باشد، از سر راه شیخ و میر دور می‌شد و در کوچهٔ رندان پناه می‌یافت. نه آیا او نیز مثل رندبازار آزادیی می‌جست که در آن فارغ از قید ننگ ونام هرچه می‌خواست می‌توانست کرد؟ برای یك رند آزاداندیش، دنیا چنان در فساد غوطه می‌خورد که دیگر هیچ عقل روشنی نمی‌توانست به‌حدود و قیود آن محدود بماند. در محیطی که قدرت وسیله‌ای برای خفه‌کردن تلقی می‌شود و دین دامی برای فریب دادن شناخته می‌آید، که می‌تواند به‌آنچه منشأ این اسباب تبهکاری است صادقانه تسلیم باشد؟ نه دستگاه شیخ نه درگاه میر، این است آنچه رند آزاداندیش می‌خواهد وبرای آنکه بتواند فارغ از ننگ و نام عمر بگذارد نه به قبول عامه دل می‌بندد نه به‌تقرب سلطان. «سخن شیخان را باور مکنید تا گمراه نشوید و به دوزخ نروید[۱۳].» و این طرز فکر کسانی بود که می‌دیدند شیخ و واعظ خود را به ستمگران می‌فروشند و مردم را جز به راه تسلیم نمی‌برند. پس چه باید کرد؟ کسانی که از شیخ ومیر ودرگاه وخانقاه رنجیده بودند جواب می‌دادند «دست ارادت در دامن رندان پاکباز زنید تا رستگار شوید[۱۴].» رند پاکباز آزاداندیش عارفی بود که نه تسلیم شیخان ریاکار می‌شد نه سر به‌قدرت پوچ ارباب زور فرود می‌آورد. همه چیز را رد می کرد و

به همه چیز به چشم بی‌اعتنایی می‌نگریست. شیخ و فقیه ومقرب سلطان در نظر او کسانی بودند که خود را به دیوسالوس و ریا فروخته بودند. وعظ و ذکر و دعا چه بود؟ فسانه‌ای که واعظان بدانها آدمهای ساده را فریب می‌دادند واز آن دام تزویری می‌ساختند تا با آنچه «خود بگویند ونکنند» مردم را در گمان و فریب نگه دارند. شراب و افیون را چگونه تلقی می‌کرد؟ وسیله‌ای برای فرار از خودی، فرار از قیود وحدودی که انسان‌را به‌دنیا می‌پیوندد وپوچیهای آن. برای رند همه چیز پوچ‌بود، وهمه چیز بی‌ارج. دنیا عبارت بود ازجایی که هیچ آفریده در وی نیاساید و عاقل آنکه به دنیا و اهل او نپردازد. در دنیایی که جاهل دولتیار باشد و عالم بیدولت چه اعتباری به شیخ هست که ریا می‌کند و به حاجی که دایم سوگند دروغ می‌خورد به‌خدا و خانهٔ خدا. دراین احوال شیخ ریایی ابلیس واقعی بود وصوفی هم عبارت بود از مفتخور بیکاره. واعظ کسی بودکه آنچه می‌گفت نمی‌کرد. اما قاضی که بود؟ آنکه همه او را نفرین می‌کنند وسعیدآنکه هرگز روی‌اونبیند. خواجگان شهر درچنین‌حالی مایه‌شان لاف بود و وقاحت و حشمتشان گزاف شناخته می‌شد و سفاهت. ابله کسی بود که بر ایشان امید خیر دارد، و کوربخت آنکه ملازم ایشان باشد[۱۵] این گونه آراء که در لطایف عبید زاکانی سیمای یك آزادهٔ واقعی عصرحافظ را ترسیم می‌کند در واقع همان افکار است که حافظ نیز چهرهٔ قهرمان احلام خویش ــ رند واقعی ــ را بیش وکم با رنگ ونگار آن جلوه می‌دهد. چنین رندی اگر با دستگاه بی‌بند و بار شاه‌شیخ می‌توانست سازش کند دیگر چگونه ممکن بود سختگیری و تندخویی امیر مبارز را تحمل کند که دوره‌اش تجدید عهدی بود با هر آنچه سالوس بود و ریا.

وقتی‌شاه‌شیخ را پنهانی‌برای مجازات به‌میدان‌سعادت آوردند پنجشنبه‌ای بود. ماجراجویان شیراز نزدیك بود به‌نفع او غوغایی به راه اندازند. امیر-مبارز که به خون وی تشنه بود، آن روز از بیم غوغا وی را بیرون نیاورد. روز دیگر بعداز نماز جمعه ــ که می‌بایست با شکوه و هیبتی تمام برگزار شده-باشد ــ تامردم خبر شدند کار وی تمام بود. گویند امیرمبارز خود با فرزندان بر سر وی ایستاده بودند و جهانجوی قهار وی را عتابها کرد وسرزنشها. آخر

از وی پرسید که فلان سید را تو کشتی؟ این سید ـ نامش امیر حاجی‌ضراب ـ از سادات محلهٔ درب نو بود و قتل او که به امر شاه‌شیخ واقع شد از اسباب عمده بود در رنجیدگی و دلسردی مردم از دولت بواسحقی. شاه‌شیخ جواب داد به امرما کشتندش. با این سؤال و جواب، مسئلهٔ پایان کار شاه‌شیخ عبارت شد از مسألهٔ قصاص. امیر مبارز وی را به‌عنوان یك قاتل به‌بازماندگان امیرسید حاجی تسلیم کرد و پسر کوچك مقتول وی را به‌قصاص خون پدر کشت. هنگام کشته‌شدن، شاه‌شیخ سی‌وهفت سال داشت وهنوز روزهای جوانی را می گذرانید.

این نمایش ریاکارانه که امیرمبارز با آن، پایان روزگار بواسحقی را اعلام‌کرد اعلام شروع دوره‌ای تازه‌بود در تاریخ شیراز. حافظ ـ که ظاهراً درهمان چند روز، درمیدان سعادت، زوال قدرت و فرجام روزگار شاه‌شیخ را با دیدهٔ عبرت و تأثر آشکارا نگریست ـ از آن روزگار با شکوه با درد و اندوه یادکرد و عبید زاکانی که قصر با شکوه وی را خانهٔ جغد می‌دید از زوال دوران وی با عبرت و تأثر سخن گفت و تمام کسانی که در دورهٔ بواسحقی اندوه و درد هستی را در عیش و شراب فراموش کرده بودند، با آغاز دورهٔ تازه خویش را غرق در تأثر دیدند و در اندوه. امیر مبارز برخلاف شاه‌شیخ اهل دین بود یا اهل تظاهر. در این ایام، نزدیك پنجاه و هشت سال داشت و در اجرای قواعد و احکام شریعت کوشا بود و سختگیر. خودش یك‌بار در چهل سالگی توبه کرده بود، و یك‌بار نیز ده دوازده سالی بعداز آن. با آنکه در جوانی نه از راهداری اباکرده بود نه از شرابخواری، مقارن این ایام سجاده به‌دوش می کشید. به‌زهد و عبادت می گرایید. در کار دین تعصب و سختگیری بسیار نشان می‌داد، چنانکه به‌پیروی از سنت خلفا و برخلاف رسم و راه پادشاهان، روزهای جمعه که به‌مسجد می‌رفت از خانه پیاده بیرون می آمد[16] و با موکبی زاهدانه. در امر به‌معروف و نهی از منکر چنان اصرار می‌داشت که ظریفان شیراز، چنانکه یك‌تن مورخ[17] آن روزگاران می گوید، به‌زبان ظرافت او را «محتسب» می‌خواندند ـ و شاه محتسب. حتی پسرش شاه شجاع، یك‌جا در طی رباعی رندانه‌ای در حق پدر بتعرض گفته‌بود که اکنون رندان دیگر، همه ترك می‌پرستی کردند «جز محتسب شهر که

بی می مست است.» در واقع سختگیریهای او رندان شهر را از خرابات دور می‌داشت و با ناخرسندی به‌مسجد می کشانید. مورخی که با آب و تاب چاپلوسانه از روزگار او یاد می کند، می گوید که در روزگار او اهل فارس «معالم دین و شرایع اسلام آموختند و از هیبت سیاست او به نماز و عبادات دیگر میل کردند.»[۱۸] درست است که این تاریخ‌ساز ستایشگر می‌خواهد اجر عبادات مردم را متملقانه به حساب این سنت گذار جدید راه و رسم عبادتگری بگذارد، اما پیداست که گرایش عامه به‌امر دین و عبادت تا حدی از تأثیر هیبت او بوده است. در حقیقت سختگیری وی در اجرای احکام شرع رنگ مبالغه داشت و افراط. یك‌بار شاه سلطان، خواهرزادهٔ خویش، را که در میبد یزد کسی را به‌ناحق کشته بود امر به قصاص کرد وتا خونخواهان از وی رضایت ندادند از تقاص او نگذشت[۱۹]. وقتی به محاصرهٔ اصفهان می‌رفت با یك باز- ماندهٔ خلافت سپری شدهٔ عباسیان ـ که ابوبکر نام داشت و درمصر دم ازخلافت می‌زد ـ نامهٔ بیعت نوشت و با این کار بعد ازصد سال که نام عباسیان در عراق و فارس از خطبه افتاده بود، دوباره ذکر آنها تجدید شد ـ به همان اسم قدیم[۲۰]. این گرایش به‌دیانت و شریعت وی را برآن داشت که نه تنها خود، اوقات صرف قرآن خوانی وعبادت کند بلکه توجه به‌سنت و حدیث‌رامخصوصاً تشویق کند وتأکید. درکرمان وشیراز دارالسیاده‌ها ساخت و سعی بسیار ورزید در حمایت و پرورش سادات. یك‌بار هم در جوانی، در سفری که همراه ابوسعید به بغداد کرده بود، به‌زیارت آستانهٔ علی رفته بود ـ درنجف؛ و این همه حاکی بود از علاقهٔ او به‌خاندان پیغمبر. با همین علاقه بود که برای بدست آوردن مویی چند منسوب به‌پیغمبر ـ که یك تن از سادات کرمان‌داشت- اهتمام بجای آورد. وقتی این چند تار موی را سیدکرمانی به‌حکم خوابی که مدعی بود در طی آن پیغمبر وی را به‌تسلیم آن اشارت کرده است[۲۱] بی- هیچ بهایی به او داد، وی آن‌را بمنزلهٔ مژده و بشارتی شمرد برای فتح‌شیراز. درفتح‌شیراز از دومین توبه‌اش شش سالی‌بیش نمی گذشت ودر واقع توبه‌اش‌هنوز جوان‌بود. طاعت و زهد با او به شیراز راه یافت و سلطان در امر دین شروع کرد به سختگیری. در فارس، چنانکه مورخ وی می گوید[۲۲]، از «قراءسبع»

تفحص کرد و در ترویج وتشویق حافظان وقاریان اهتمام بسیار ورزید. چنانکه علما را هم به قرآن تشویق می کرد و به‌فقه و حدیث. حتی عامهٔ مردم را نیز، آنگونه‌که مورخانش گفته‌اند، به‌علوم شرعی ترغیب می کرد[۲۳]. این نظارت برقلوب وافکارکه جلوه‌ای شرقی از بازجوییهای دینی* اروپا درهمان قرون بشمار می‌آمد به‌آنجا کشید که حتی به شیوه‌ای همانند آنچه در روزگار ما «بررسی» می‌خوانند، کتابهای خطرناك ناروا یا به‌اصطلاح آن روزها «کتب محرمة‌الانتفاع» را نیز فرمان داد تا بشویند و نابود کنند[۲۴]. می گویند حتی وقتی بجهت بعضی اشعار شیخ سعدی، که به‌گمانش بوی بی‌اعتقادی می‌داد و بوی گناه، در صدد برآمد که صندوق گور شیخ را بسوزد، پسرش شاه شجاع واسطه شد و گفت برتوبهٔ شیخ اطمینان دارم، تا آنکه وی ملزم شد و از آن عزم باز ایستاد[۲۵]. این سختگیریها هرچه می‌افزود، رندان و آزاداندیشان را بیشترناراضی می کرد. به‌امر وی میکده‌ها بسته شد، خمها شکسته شدوخرابات خراب. وقتی در میخانه بسته می‌شد، جز در دکان ریا دیگر کدام در می‌ماند که بگشایند؟ رندان شهر، این پادشاه نو توبه راکه دکان ریا می گشود، محتسب خواندند. قساوت و خشونت طبع این «محتسب» تا حدی بود که مکرر می‌شد در خلوت مشغول قرآن خواندن بود، مقصری را نزد وی می‌آوردند، برمی‌خاست به‌دست خویشتنش می کشت و دوباره به تلاوت قرآن می‌پرداخت. خودش یك‌وقت برای شاه‌شجاع گفته بودکه بایدبه‌همین گونه هفتصدیاهشتصد کس رابه‌دست خود کشته باشد. اگردرخونریزی می‌شد اوراگه‌گاه با شاه‌شیخ‌مقایسه‌کرد در مال بخشی با او طرف نسبت نبود. در واقع برخلاف شاه‌شیخ وی نه‌تنها اهل زهد و تعصب بود اهل‌خست و امساك نیزبود، حتی فرزندان‌را چنان در مضیقه می‌نهادکه این سختگیری و خست بهانه‌ای به‌دست آنها داد برای شورش برضد پدر. اوقاف شهر را، که بسیار بود، به مقاطعه‌گرفت تا از حیف‌و میل آنها جلوگیری کند؛ اما این کار اوقاف را داخل اموال دیوانی کرد و بدنامی بسیار برایش ببارآورد. وزیرش برهان‌الدین ابونصر، که منصب قاضی‌

* Inquisition.

القضاتی نیز داشت، با دستگیری و دلنوازی که گه گاه از شاعران و فضلا می کرد می کوشید تا بار فشاری را که حکومت وی بردوش مردم می نهاد بکاهد، اما خست و امساك «محتسب» مخصوصاً شاعران را از دور حکومت دور می کرد و سختگیریهایش وحشت و نفرت عامه را می‌افزود. خاصه که تندخو و بدزبان نیز بود و گویند گه گاه دشنامهایی می‌داد که استربانان نیز از گفتن آن خجالت‌می کشیدند[۲۶]. عکس‌العمل این احوال در نزد صاحبدلان شهر عبارت بود از گرایش به‌طنز و رندی. حافظ ـ که قتل شاه‌شیخ، دوست و پادشاه محبوبش، هنوز وی را در تأثر و داغ می‌داشت ـ با درد و اندوه تمام از این غلبهٔ محتسب یاد می کرد و با طنز و کنایه.

مبارزهٔ با این‌ریاکار بیرحم کار رندان بازار نبود. از آنکه اینها، مثل کلوها و پهلوانها، خود تسلیم قدرت بودند و خیالات محتسب را خواه‌ناخواه تعقیب وتقویت می کردند. پیکار با این محتسب مآبیها کار رندان پاکبازبود‌ـ رندان مدرسه، که حقیقت دین و اخلاق را ورای این دروغپردازیها می‌دیدند و اینهمه فریب و ریا را تهدیدی می شمردند برای دین و اخلاق واقعی. شعر حافظ و لطایف عبیدزاکانی دراین‌دوره، اعتراضهایی بود براین ریاکاریها. نه آیا وقتی صراحت بیان ناممکن باشد هنرمند از کنایه بهره می گیرد و از مجاز؟ وقتی که یك‌حافظ قرآن، درشهری که از در و دیوار آن بانگ قرآن و نماز برمی‌آید از خرابات حرف می‌زند و خراباتیان، خرابات نشینی او یك انزوای صوفیانه، یك از خود رهایی، نیست و دست کم یك اعلان جنگ است‌به‌ـ محتسب. اعلان جنگ به‌یك زاهد ریایی که قرآن را دام تزویر می کند وخم‌ـ شکنی را بهانه‌ای می‌سازد برای آزار و تجاوز. در چنان دوره‌ای کدام رند هشیار، کدام متفکر آزاداندیش می‌توانست به‌صدای‌دل خویش گوش داردوبه‌این دروغها و ریاکاریها نخندد وبررغم خم‌شکنیها و سالوسبازیها، عمداً «در آستین مرقع پیاله پنهان» نکند؟ حافظ جوان، بیباك و گستاخ اما با زبان کنایه، با محتسب به جنگ بر می‌خیزد. چرا باید از سرزنش مدعیان ترسید؟ اگر وی از این حرفها ملاحظه کند «شیوهٔ رندی از پیشش» نخواهد رفت. رندان تازه‌ـ کار ممکن است ازبیم محتسب باز به‌زهد گرایند اما کسی که بدنام جهان است

چرا باید مصلحت‌اندیشی کند؟ در دوره‌ای که مردم از ترس محتسب نفسها را در سینه حبس می کنند و جوش امواج دروغ و فریب و تظاهر را با چشم بی‌تفاوت می‌نگرند، در تمام شیراز اگر نغمهٔ مخالف برمی‌خیزد و می‌تواند دلها را تکان دهد و امید بخشد فقط از یك جاست ــ از کوچهٔ رندان. همه جای دیگر تسلیم است به محتسب، به‌این جبار سالوس که با انگشتهای خون‌آلود راه آسمان را به مردم نشان می‌دهد اما برای آنها غالباً هیچ‌جایی باقی نمی گذارد جز زیر زمین ــ در اعماق! براین دستگاه محتسب که خود مست ریا و غرور است کدام دهن‌کجی پرمعنیتر از طنزهایی است که از این کوچهٔ رندان بر وی نثار می کنند؟ از همین پناهگاه امن، پناهگاه رمز و کنایه، بود که حافظ می توانست دستگاه مهیب محتسب را به شلیك طنز و طعنه ببندد و او را بسختی فروکوبد. این مبارزهٔ با سالوس و ریا از این پس شعار حافظ می‌شود و از تمام کلام او این بانك اعتراض به‌گوش می‌رسد. به هرمناسبت وهربهانه‌ای که پیدا می کند، با طنزوکنایه از اوضاع شکایت می کند و از سالوس محتسب انتقاد. جایی که بانگ چنگ و عود را، که در گوشهٔ خلوت رندان از اوضاع ناروا شکایت دارند، می‌شنود از زبان آن خموشان پرآواز این پیغام دردناك را با طنزی تلخ که مخصوص اوست بیان می کند که «پنهان خورید باده که تعزیر می کنند». وقتی بهار فرح‌بخش از راه می‌آید و باد نسیم گل‌بیز می‌شود، با نوعی نگرانی مصنوعی که بوی ریشخند می‌دهد، آهسته می گوید: به‌بانگ چنگ مخور می که محتسب تیز است. کسی که‌از کوچهٔ رندان و از راز فکر وبیان آنها خبر دارد می‌داند که در این حرفها شاعر با چه رندی محتسب را هجو می‌کند و تحقیر. که می گوید که حافظ هم مثل گوته، شاعر آلمانی، است، به‌آنچه دور وبرش می گذرد کار ندارد و جز به‌خود نمی‌اندیشد و به احوال خود؟ بر-عکس طنزهای کنایه‌آمیز حافظ دستگاه محتسب را می‌لرزاند و بسختی تکان-می‌دهد. نه فقط شراب را برغم او موضوع عمدهٔ غزل خویش می‌سازد بلکه فکر واندیشه را هم- در آنسوی حدودی که سانسور محتسب برایش مقررداشته-است ــ می کشاند به قلمرو فلسفه، به قلمرو چون و چرا. اگر محتسب کتابهای «محرمة الانتفاع» را به‌آب فرومی‌شوید، وی در کوچهٔ رندان که هست

یك کتابخانه را درون بیتی یا غزلی می گنجاند و برسر زبانها می‌اندازد. نه‌آیا گه‌گاه در یك بیت یا یك غزل او حاصل تمام چون و چراهایی هست که آزاداندیشان را هم نزد متشرعه منفور می‌دارد هم نزد واعظ و محتسب؟ خم و سبویی راکه محتسب می‌شکند، رندان باز می‌سازند و این‌بار، در آن شرابی می‌ریزند که دیگر ریختنی نیست: شعر و غزل. وقتی شاه شجاع، پسر محتسب نیز در این کوچهٔ رندان منزل می گرفت پیداست که محتسب دیگر مغلوب بود و مقهور.

در واقع بلایی نیز که پایان روزگار اورا غرق در فاجعه‌کرد، از کوچهٔ رندان بسرش‌آمد. نه آخر پسرش شاه‌شجاع که باکمك برادر و خویشان او را فروگرفت یك رند قلاش بود ــ آزاداندیش وماجراجو؟ این شاهزاده، شاعری لاابالی بودکه پدر را محتسب می‌خواند و تندخوییها و سختگیریهای او را با طنز تلقی می کرد و طعنه. عشرتجوی، بی‌بندوبار، آزاداندیش، و شاعر پیشه، با چنین اوصاف شاهزادهٔ جوان یك رندتمام عیار بود ــ یك رند آزاداندیش و نمی‌توانست خشونتهای پدر محتسب مآبی چون امیر مبارز را تحمل کند. اما امیر مبارز، که خلیفهٔ پوشالی عباسی وی را تجدیدکنندهٔ سنت در سدهٔ هفتم می‌خواند، خیالهای‌بلند در سرمی‌پرورد. اندك مدت بعداز ماجرای‌کشتن شاه‌شیخ وی راه آذربایجان را پیش گرفت، ازآنکه هوس تسخیر تبریز داشت ودر هرج ومرجی که پیش آمده بود آنجا را لقمه‌ای می‌دید مناسب. با آنکه تبریز راگرفت و خطبه نیز به‌نام خویش کرد[۲۷]، اما آنجا درنگ نکرد. از آوازهٔ حرکت اویس یا بسبب اندیشه‌های دیگر آنجا را رهاکرد و باز راه عراق را پیش‌گرفت. در طی جنگهایی که در آذربایجان پیش آمد، پسرانش، شاه‌شجاع و شاه محمود، از وی بسختی رنجیدند، از آنکه وی درباب آنها بدزبانیها کرد وکوچك شماریها. حتی در این تندرویها وی‌آنها را تهدیدکرد به‌کشتن، وکورکردن. فرزندان نیزازبیم وی برضدش‌همدست شدند و همداستان. خواهرزاده‌اش شاه سلطان نیز که از جانب وی دلنگرانی داشت آنها را بدین‌کار تشویق‌کرد. در اصفهان‌وقتی‌توطئه‌کاران وی را توقیف‌کردند، صبحگاه‌رمضان بود و محتسب مشغول بود به تلاوت قرآن. پسران، وی را به قلعه‌ای فرستادند

نزدیك اصفهان ـ و در آنجا وی را کور کـردند. بدینگونه حکومت وحشت‌انگیز محتسب پایان یافت (رمضان ۷۵۹) و وقتی خبر به شیراز رسید در بین رندان ظاهراً با وجد و مسرت تلقی شد. حافظ ـ که در نشئهٔ ذوق خویش از فرجام دردناك این پیر، که هم به‌دست نـورچشم خویش از نـور چشم خویش محروم گشته بود[۲۸]، در عبرت و تأثر فرو رفته بود ـ خود را از سقوط وی دلخوش می‌داشت و می گفت: «ای دل بشارتی دهمت محتسب نماند،»[۲۹] اما در سادگی و بیخیالی خویش چنان می‌پنداشت که برهان وزیر ـ برهان ملك و دین و دولت ـ هنوز برجاست، و چون یك «آصف جم‌اقتدار»[۳۰] همچنان‌درمسند خویش خواهد ماند. یك وهم باطل! چـون، شاه‌شجاع و همدستان کـه دولت محتسب را پایان دادند، وزیر وی را نیز کنار نهادند. وزیـری کـه حافظ در سختترین و تاریکترین ایام دولت مبارزی به لطف و حمایت او دل خوش می‌داشت، نیز چندی‌بعد کشته شد، اما نام او در غزلهایی که حافظ برای وی‌سروده‌بود جاوید ماند.

۵

سرود زهره

شعر حافظ، که در این سالهای سیاه وحشت و تکفیر بلندگوی مطالبات رندان خرابات گشت، همچنان با مختصات خود باقی ماند. این شعر، یك ترانهٔ ابدی است در ستایش آزادگی و بی تعلقی. آنچه خود وی را مستوجب نام رند می کند همین بی قیدی و بی تعلقی اوست. بی‌قیدی به هر آنچه انسان را دربند می کشد: به حدود و قیود، به عادات و تقالید، به عقاید و مذاهب و فقط با چنین آزادگی رندانه است که می‌تواند در دنیایی آگنده از تعصب و نفاق بگوید: جنگ هفتاد و دو ملت همه را عذر بنه. البته این بی‌قیدی و بی‌تعلقی هرگز تا آنجا پیش نمی‌رود که وی را با تمام آنچه رسوم و آداب سنتی است به پیکار وادارد. اما اگرهم به بعضی ازین آداب و رسوم تعلقی نشان‌می‌دهد، اگر هم درآنچه مربوط به عادات و عقاید است از خلق جدا نمی‌شود بازنسبت به‌آنها چنان تقیدی ندارد که مثل اهل تقلید بندهٔ آداب و سنتها باشد. البته این بی‌تعلقی او نسبت به آداب و رسوم آن اندازه است که هرجا لازم باشد می‌تواند آداب و رسوم را بی‌هیچ تأسف فداکند. معهذا این بی‌قیدی و بی‌تعلقی اگر درزندگی عادی گه‌گاه وی را سبکبار می کند، درآنچه تعلق به‌قلمرو دانش و ادب دارد بی‌تأثیر می‌ماند ولا محاله درکار شاعری وی را از قید سنت نمی رهاند. حافظ این سنتهای شاعرانه را می‌شناسد و می پذیرد و درعین حال با انعطاف‌پذیری رندانه‌ای خود را از تنگنای این سنتها بیرون می کشد. اینجاست که رند تسلیم قید سنت می‌شود و سرانجام به یك چیز ــ سنتهای هنرسرفرود می‌آورد. بالاخره قیدهایی هم هست که بیقیدترین آدمها نیز ممکن

است تسلیم آنها شود. خود حافظ دربارهٔ شعرش می‌پنداشت که موهبتی است خداداد. شاید منشأ این پندار وی آن باشد که وی نیز- مثل بسیاری از شعرای دیگر - تجربهٔ شاعری را از وقتی شروع کرد که هنوز با دیوانهای شاعران دیگر چندان آشنایی نداشت. با اینهمه شعر او - بدینگونه که هست - نه موهبتی است نه طبیعی. شعری است پیراسته، اصلاح شده، و تراش‌خورده، از آن گونه که اعراب قدیم حولیات می‌خوانده‌اند یا شعر منقح[1]. اینکه مجموعهٔ اشعار موثق او امروز از پانصد غزل و چندپاره مثنوی و قطعه و رباعی در نمی‌گذرد ناشی ازهمین نکته‌است. بهرحال شعری است تهذیب شده، حک‌واصلاح‌یافته، بارها قلم خورده، بارها مضمونش عوض شده، بارها قافیه‌اش پس و پیش گردیده، و شاید از همین‌رو شعری است آگنده از عمق و دقت. چنین شعری که از سنتهای گذشته تأثیر پذیرفته است البته موهبت نیست و اگر هست موهبت تمرین است و اصلاح. با اینهمه کلام وی که قبول سخن خویش را - قبول عامش را - یك موهبت می‌شمرد خود تا حدی سبب شد که بعدها پندار عامه از وی یك نانوای عامی ساخت تا یك‌بار نیز داستان آن سره مرد را که شب چون کردی خفت و صبح چون عربی برخاست[2] در مورد وی تحقق‌یافته نشان‌دهند. اما شعر او این دعوی و این قصه را رد می‌کند و نشانها دارد از طول آشنایی و ممارست او در دواوین شعرا. در دوره‌ای که حافظ شاعری خود را شروع می‌کند، خاطرهٔ سعدی‌نزد تمام کسانی که با شعر و ادب سروکاری‌دارند مورد تجلیل‌است. هنوز در همین شیراز بیش‌وکم کسانی هستند که سالهای‌آخر عمر آفرینندهٔ بدایع وبوستان را درك کرده باشند. حافظ در شهر رندان تنها کسی نیست که باشوق و ارادت بگوید: استاد سخن سعدی است نزد همه کس اما ... اما چه؟ اما این که حافظ وقتی نسبت به خواجو اظهار ارادت می‌کند تعارف شاعرانه نیست، حقیقت دارد و نشان علاقه به خواجو در دیوانش هست. نسبت به‌این استاد پیر که نزدیك چهل سالی از حافظ سالخورده‌تر بود و در سالهایی که حافظ با درگاه شاه شیخ تازه ارتباط می‌یافت، وی به خاطر آثاری چون کمال‌نامه، و روضة‌الانوار که به شاه اینجو و یك وزیر وی اهدا کرده‌بود در دستگاه شاه‌شیخ حرمت واعتبار فوق‌العاده داشت شاعر نورسیدهٔ جوان،

ناچار فروتنی و حرمت داری یك شاگرد تازه کاررا نشان می‌داد: تعدادی از غزلهایش را استقبال می کرد، چیزی از ابیاتش را گه‌گاه تضمین می‌نمود و او را چون مرشد و سرمشق خویش می‌ستود. در واقع غزلهایی که حافظ به طرز خواجو گفته است زیاداست وبه‌قدری‌شیوهٔ سخن شاعر کرمانی در آنهاهویداست که هرکس می‌تواند آنها را پیداکند[۳]. نسبت بـه سلمان هم ـ که ظاهراً ده دوازده سالی از وی مسنتر بوده است ـ حافظ همین گرایش به تتبع و استقبال را دارد و بعضی از بهترین غزلهای او لااقل ازحیث صورت تقلید گونه‌ای‌است از سلمان. نهایت آنکه در بسیاری جاها ازاصل لطیفتر افتاده است و عمیقتر. اما سعدی استاد واقعی اوست چنانکه استاد خواجو هم هست و حتی خسرو که حافظ با نام او بیگانه نیست، نیز مستیش از خمخانهٔ اوست. در دیوان‌حافظ بسیار است غزلهایی‌که در آنها شاعـر نظرش به تقلید از سعدی بوده است ـ تقلید از وزن وشکل آنها. حتی با آنکه از لحاظ فکر و مضمون، وی‌در آنها غالباً استقلال خودرا حفظ کرده است، گه‌گاه هم مضمون سعدی را گرفته است و هم دانسته یا ندانسته آنها را تضمین کرده است. در این گونه غزلیات، حافظ طبع روان سعدی را با ذوق صنعت و تکلف سلمان و خواجو ـ که حتی اشعار مصنوع هم‌ساخته‌اند ـ به هم تلفیق کرده است و چیز تازه‌ای پدید آورده است. از اینرو حتی در آنچه تقلید کرده است هـم کارش تقلید صرف نبوده است. چنانکه همه‌جا وی رنگ خاصی به شعرش زده است کـه عبارت است از رنگ عرفان واقعی. همین تعادلی که در کلام او بین شعر و عرفان هست سخن او را چیزی غیرعادی جلوه می‌دهد و از این‌جا می‌توان گفت بلاغت او ازجهت‌تعادل و ایجاز یادآور بلاغت قرآنی است.

وقتی از شعر یك «حافظ قرآن» صحبت می‌شود تأثیرقرآن را مخصوصاً باید درنظرداشت. خاصه که آشنایی با کشاف هم می‌بایست‌تأثیر بلاغت آن را نیز در وی به مرحلهٔ خودآگاهی کشانیده باشد، درهرحال قرآن که حافظ آنهمه بدان مدیون است در شعر او بی‌شك تأثیرش قطعی است. البته اشارت به بعضی قصه‌های قرآنی و ذکر پاره‌ای تعبیرات قرآن که در کلام حافظ هست نشانه‌ای است از این آشنایی با قرآن . اما این اندازه تأثر از قرآن درکلام هرشاعر

مسلمان هست وحتی مردم کوی و بازار هم در زبان محاورهٔ خویش ازتعبیرات و اشارت قرآن مدد می گیرند و برای آنکه شاعری در شعر خویش به داستان طوفان نوح وکشتی او اشاره کند یا از ابراهیم و آتش نمرود یاد کند یا به‌گوسالهٔ سامری و عزیز مصر و آتش طور وسحر هاروت بابل اشارت نماید لازم نیست که حافظ قرآن باشد و مفسر و قاری آن. از سایر گویندگان هم که نه حافظ بوده‌اند نه قاری، اشعاری باقی هست که اینگونه الفاظ و معانی در آنها منعکس است. با اینهمه در شعر حافظ مواردی هست که حکایت دارد از تعمق او در قرآن: معانی و الفاظ آن. مثلا وقتی برای دفع رقیب ـ یك رقیب دیو سیرت ـ به خدا پناه می‌برد، جهت راندن او همان چیزی به‌خاطرش می‌آید که در قرآن آمده است برای رجم شیاطین: شهاب ثاقب؛ و این موردی است که نفوذ عمیق قرآن را در ذهن او می‌رساند[۴]. جای دیگر موردی است که دربیان زوال‌ملك دنیا به یاد سلیمان وحشمت عظیم اما ناپایدار او می‌افتد که شمه‌ای از آن به‌موجب قرآن عبارت بوده است از تخت باد ومنطق‌طیر که ذکر آنها در ردیف شکوه آصفی[۵] ـ شکوه و جلال وزارت آصف که وارثان مقام او را شاعر هر روز می‌بیند که دایم زیر و زبر می‌شوند وگویی واقعاً برمسند باد تکیه دارند ـ حاکی است از انس و آشنایی عمیق او با قرآن وآنچه‌مفسران درباب سلیمان آورده‌اند و درباب ملك ناپایدار او. همچنین وقتی می‌خواهد یار سفر کرده‌ای را دعا کند و یار مهروی خویش را به لطف خدا بسپارد، یادش از قرآن می‌آید که بموجب آن ماه وخورشید به امر وی در مسیر خویش راه می‌پیمایند و برای آنها منازل تقدیر شده است و این نکته امید او را می‌افزاید ومی گوید: ماه‌وخورشید به‌منزل چون به‌امر تورسند یار مهروی مرا نیز به‌من باز رسان[۶]. جای دیگر وقتی می‌خواهد خود را از اندوه وتأسفی که بسبب طعن حسود بروی دست می‌دهد تسلی دهد، با خود می گوید: غمناك نباید بود از طعن حسود ای دل و بلافاصله برای‌آنکه خویشتن را خرسند دارد، به یاد قرآن می‌افتد که گفته است بساکه چیزی را ناخوش دارید وآن خیرشماست، و ازین‌رو می‌افزاید: شاید که چو وابینی خیر تو در این باشد[۷]. یك‌جا وقتی می‌بیند ازخلق شکایتها دارد وحکایتها، یك لحظه به‌فکر می‌رود و برای آنکه

خود را دایم از خلق شاکی و ناراضی نبیند به‌یاد قرآن می‌افتد که می گوید: «وقتی تیر می‌اندازی تو نیستی که تیر انداختی خداست که تیر می‌افکند[۸]». و از این رو به‌خویشتن خطاب می کند که گر رنج پیشت آید و گر راحت ای حکیم نسبت مکن به‌غیر که اینها خدا کند. یا وقتی زاهد تندخویی را می‌بیند که در نهی ازمنکر زیاده روی می کند از وی می‌خواهد که با رندان سختی درپیش‌نگیرد و برای آنکه اورا قانع کند از قرآن شاهد می‌آورد که گناه دگری بر تو نخواهند نوشت- یا به‌زبان قرآن، هیچکس بار دیگر کس را برنمی گیرد[۹]. توجه به قرآن در این مورد حاکی است از اینکه آن را دایم در ذهن دارد و استشهاد به‌آن حکایت از آن دارد که ذهن شاعر به اسرار بلاغت آشناست و می‌داند که برای اقناع یك زاهد مایهٔ استدلالش را از کجا باید به‌دست آورد. مطالعه و تعمق در قرآن سبب شده است که در کلام او آدم رمز فریب پذیری، نوح مظهر طوفانزدگی، یعقوب نمونهٔ سوگواری، یوسف نمودگار معشوقی، سلیمان مظهر حشمت و جلال، موسی نمونهٔ خدمت و شوق، مریم نشانهٔ پاکدامنی، و عیسی رمز روح و حیات شناخته می‌شود و پیداست که او نیز مثل ابن عربی و شاید نیز تحت‌تأثیر او در وجود هریك از پیغمبران یك جنبه از جامعیت روحانی انسان را در حال تجسم می‌یابد چنانکه دربارهٔ تجلی و فیض ازل نیز تأکید مکرر او نه فقط نشانی از تأثیر ابن عربی دارد بلکه‌مثل همان تعلیم شیخ‌اکبر نیز خود حکایت از نفوذ قرآن می کند که ورد نیمشب و درس صبحگاه وی است. باری، مواردی که حاکی از تأثیر عمیق قرآن در کلام اوست بسیار است وهمین آشنایی با قرآن بود که -ظاهراً از راه‌کشاف- اورا با بلاغت وشعر عرب آشنا کرد و مخصوصاً با دواوین. به علاوه‌آشنایی با قرآن وی را با حدیث نیز مشغول می‌داشت و برای یك حافظ -که سروکار با تفسیر وکلام و عرفان دارد - توجه به حدیث نیز اجتناب ناپذیر بود. نشان تأثیر حدیث نیز در شعر او هست و اندك نیست. با اینهمه نمی‌توان وی را يك محدث خواند. اگرمضمون حدیثهای مشهور در کلام‌او انعکاس دارد البته نشان تبحر او درحدیث‌نیست. وقتی وی از جنگ هفتاد و دوملت صحبت می کند مسلم نیست نظر به حدیثی داشته است که درباب افتراق امت از پیغمبر نقل

است[۱۰]. چنانکه وقتی از مهدی و دجال و آخرالزمان در شعر خویش یاد می‌کند بساکه تنها نظر به عقاید و افکار جاری دارد، نه به‌احادیثی که دراین باب هست. یك جا آن تلخ وش راکه صوفی ام‌الخبائثش می خواند از بوسهٔ دختران نیز شیرینتر می‌یابد و ظاهراً توجه ندارد که این عنوان ام‌الخبائث از یك حدیث مأخوذ است ـ حدیث نبوی[۱۱].

یا اینهمه حدیثهایی دیگر هست که در کلام او انعکاس دارد وحاکی است از اخذ و اقتباس. وقتی فی‌المثل صحبت از معشوق می کند که به عاشق شوق می‌ورزد بی‌شك یك اندازه به‌آن حدیث قدسی نظر داردکه می گوید خلق راآفریدم تا شناخته شوم[۱۲] و وقتی «واعظ شحنه شناس» را سرزنش می کندکه «منزلگه سلطان دل مسکین من است» هم به‌آن حدیث قدسی نظر دارد، که می‌گوید، آسمان و زمین مراگنجا نیست دل بندهٔ مؤمن من است که مرا گنجاست[۱۳]. بسیاری از این حدیثها در آن زمانها نزد اهل علم زبانزد بوده‌است و در مجالس و مساجد نقل می‌شده است. پیداست که برای یك حافظ‌جوان که با مدرسه سروکار داشته است و بابحث‌کشف کشاف، آشنایی با این احادیث طبیعی بوده است وعادی.

در واقع ذکر درس و مدرسه در شعر او بسیار است و اظهار ملالی که از آن می کند اظهار ملال واقعی است و از نوع دلزدگی و ملال تمام صاحب‌دلانی که صدای خرد شدن و شکستن گوهرعمر خویش را در انعکاس قیل وقال بیحاصل اهل درس و بحث‌و در زیرطاق‌و رواقهای ملال‌انگیزمدرسه دریافته‌اند. این نکته نشان می‌دهد که او اهل مدرسه است اهل قیل و قال خشك بیحاصل مدرسه که درآن صحبت درس است وبحث و مسأله و لقمه‌های شبهه و مال‌اوقاف با مشاجرات دایمی درباب نحو و لغت و معانی و بیان و حکمت و ادب. ازاین علم مرده ریگ اهل مدرسه که دهان اورا «پرازعربی» می دارد تأثیر بسیار در شعرش هست. یك جا وقتی دهان تنگ معشوق را می‌خواهد وصف کند، بجای آنکه ازآن به‌غنچهٔ فروبسته تعبیر کند یا آن را به‌دل شاعر تشبیه کندکه‌شاعران دهان معشوق را بدان مانند می کنند، چنانکه شیوهٔ اهل مدرسه است ومثل بعضی از علمای قافیه سنج عرب[۱۴] به یاد جوهر فرد می‌افتد یعنی جزءلایتجزای

متکلمان، که حکما و اهل نظـر در نفی و اثبات وجـود آن بحثها دارند و بـرهانها. جای دیگر وقتی می‌خواهد دختر رز را نـور چشم عزیز خویش بخواند، مثل یك طالب علم که با همدرسان وهمزبانان خویش صحبت می‌دارد، از «نقاب زجاجی و پردهٔ عنبی» یاد می کند[۱۵] ـ که شراب هم مثل نـور چشم انسان از آنها بهره دارد به وجه دیگر. نظیر این خودنماییها که شعر اهل‌مدرسه را از شعر طبیعی جدا می کند در کلام او هست و حاکی است از تأثیر مدرسه در وی. یك‌جا وقتی قدرت جاذبه‌ای را که درچشم معشوق هست یاد می‌کند به‌یاد «شیرآفتاب» می‌افتد که هم‌شکارعشق است، و از «ابروان دوتای»وی «قوس مشتری» را به‌خاطر می‌آورد کـه خانهٔ مشتری است[۱۶]. ایـن تردستی زیرکانه حاکی است از آشنایی شاعر با نجوم و استغراق وی در اصطلاحات. وقتی با ساقی صحبت می کند وحدیث گردش جام در میان می‌آید، از دور جام به‌یاد دوری می‌افتد که در زبان اهل کلام هست و اهل منطق ـ دور و تسلسل ـ ونمی‌تواند این معلومات خود را به رخ ساقی بیچاره هم نکشد[۱۷]. مـی گویید درعوض مضمون زیبایی از آن ساخته است؟ درست است، این هنر خاص حافظ است وهنری است بزرگ. اما بهرحال، تأثیر محیط در ذهن او جالب است. همین محیط مدرسه است که حافظ را با ادب، ادب عربی، و حکمت عصری، آشنا می کند و نشان این آشنایی در دیوانش جایی نیست که نیست. ادب عربی که یك مرجع عمده است در فهم بلاغت قرآن، مخصوصاً اساس تعلیم بوده‌است در مدرسه، وچیزی که انس وآشنایی شاعر را با آن نشان می‌دهد تضمینهایـی است که از اشعار شاعران عرب کرده است[۱۸]، به‌اضافهٔ اخذها و اقتباسهایی که گاه بعضی ابیات او را ترجمه‌هایی نشان می‌دهد از اشعار عرب. امـا تضمین شعر عربی از همان اولین شعر دیوانش ـ دیوان مـوجود ـ پیداست ، اولین بیت این غزل را می گویند تضمینی از یك‌شعر عربی است منسوب به یزیدبن‌معاویه که شاعر بنابرمشهور برای ایجاد تناسب باقافیهٔ منظور خویش، دومصرع آن شعر را پس‌وپیش کرده است. درواقع هرچند ممکن هست این مصرع تضمین‌گونه‌ای از یك شعر عربی باشد اما انتساب آن به یزید قبولش دشواریهادارد. معهذا این نیز تنها مورد حاکـی از تضمین شعر عربـی در کلام شاعر نیست و

حافظ از شاعران دیگر هم مکرر تضمینهایی کرده است. چنانکه یك‌جا مصرعی از متنبی را با اندك تغییر در شعر خویش درآورده است[۱۹]، و جای دیگر یك مصرع از شریف رضی را[۲۰]. حتی از «قصیدهٔ برده»ی بوصیری که در زمانی نزدیك به عصرخود او در مصر می‌زیسته است چند لفظی را در یك غزل‌خویش گنجانیده است که هرچند تضمین صریح نیست الفاظ گزیده چنان با «قصیدهٔ برده» مربوط است که درتوجه حافظ به‌آن قصیده جای‌شك نمی‌ماند[۲۱]. جاهایی هم هست که مسئلهٔ تضمین نیست اخذ است واقتباس. معنی و مضمون یك شاعر عرب طی مطالعات سالیان دراز درخاطر اوباقی مانده وگه‌گاه درموارد مناسب در شعر او منعکس شده است. در خیلی از این موارد قوهٔ شاعرهٔ او در آن معانی تصرفات قابل ملاحظه‌کرده است و آنها را به صورتی درآورده‌که دیگر در اصالت آنها جای حرف نیست. با اینهمه سابقهٔ انس و آشنایی حافظ باشعر عربی همیشه این شایبه را در ذهن خواننده می‌آورد‌که ازکجا حافظ باآنهمه تجسس‌که می‌گویند در دواوین‌عرب داشته است از آنچه پیش‌از وی دربیان‌آن معانی آورده‌اند بی‌اطلاع مانده باشد؟ حتی با آنکه بعضی از این مضامین معانی مشترك است، شباهت‌آنها در لفظ و معنی با آنچه شاعران عرب گفته‌اند این فکر را به‌خاطر می‌آورد که شاید در آن موارد اشعار عرب منشأ فکر یا محرك خیال حافظ شده است. از آنجمله است فی‌المثل جایی که شاعر پیری زودرس را در وجود خویش حس می‌کند اما آن را نمی‌خواهد ازگردش سال و ماه بداند، ناچار به‌گردن دوست یادوستان می‌گذارد وآزار و بیوفایی آنها. می‌گوید «من پیر سال و ماه نیم یار بیوفاست» و اضافه می‌کند‌که یارعمر است که برمن می‌گذرد وعجب نیست‌که مرا پیر کند. این‌یك فکرلطیف اماعام است که شاید برای خیلی‌هاپیش بیاید و درست است‌که حافظ آن را لطف وظرافتی خاص بخشیده است اما وقتی ابوفراس شاعر عرب هم نظیر همین مضمون را می‌سراید و مثل حافظ می‌گوید‌که من نه‌از سالخوردگی است‌که پیر شدم‌آنچه از دست یاران دیدم پیرم کرد[۲۲]، ناچار پیوندی بین آنها بخاطر می‌آید. معهذا آنچه حافظ در توجیه ارتباطی که بین پیری خود او با بیوفایی هست بیان می‌کند اصالت و طراوت خاصی به سخن او می‌دهد‌که درکلام ابوفراس

نیست. یا وقتی حافظ در مقابل اعتراض نصیحتگران و مدعیانی‌که منع عشق می‌کنند جمال چهرهٔ معشوق را حجت موجه خویش می‌خواند ممکن هست که این فکر او یك معنی عادی باشد اما وقتی همین مضمون را در سخن یك‌شاعر قدیم عربی زبان می‌توان یافت‌که شعر او در کتب صوفیه نیز آمده است[۲۳]، این شایبه به‌خاطر می‌آید که حافظ از کجاکه بیخبر ازاین سابقه بوده باشد. وقتی صحبت از روزحشر است و ازعشقی‌که درد و داغ‌آن حتی در ماورای‌گور هم انسان را دنبال می‌کند، وی نیز مثل سعدی و هرعاشق صادقی حق دارد با درد ونیاز بگوید‌که آن‌روز هم وقتی از خاك لحد برخیزم «داغ سودای تـوام سر سویدا باشد». وکه می‌تواند این را یك فکر مسبوق بداند یا مأخوذ؟ اما یك شعر مجنون، که‌حافظ آن را درکشاف[۲۴] شاید مکرر خوانده بود تقریباً همین مضمون را دارد و نمی توان احتمال دادکه چنان شعری در ذهن چنین شاعری بی‌تأثیر مانده باشد. همچنین این اندیشه‌که عنقا را نمی‌توان به‌دام‌آورد،معنی غریبی نیست و سعدی و انوری هم آن را آورده‌اند، لیکن حافظ یك مضمون راکه شامل این فکر است دوبار تکرارکرده و هـردوبار با خونسردی و بلند‌پروازی تمام خود را از آنکه در دامهای خاکی گرفتار آید برتر شمرده‌است، چیزی‌که نظیر آن درگفتهٔ ابوالعلاء معری هم‌هست و قوت و انسجام آن‌بقدری است که حتی ممکن است ـ با وجود تداول و شهرت معنی ـ انوری و سعدی هم آن را از همین شاعر عرب گرفته باشند[۲۵]. در تصور عرفانی رمزآمیزی هم‌که حافظ از شراب داردکلام او گه‌گاه یادآور خمریهٔ ابن فارض است و با توجهی‌که حافظ به سخن عراقی نشان می‌دهد و با تضمین گونه‌ای‌که از قصیدهٔ بردهٔ بوصیری دارد آشنایی او را با ادب ابن‌فارض‌که مربوط به محیط عرفان وادب روم و مصر است نباید غریب شمرد، خاصه‌که ارتباط امیرمبارز با خلیفهٔ پوشالی عباسی در مصر نیز ممکن است یك چند تا اندازه‌ای موجب پدیدآمدن روابط معنوی و رفت‌و آمدهای بیشتری بین فارس و مصر شده باشد. مشابهتهای دیگر هم بین بعضی حرفهای حافظ و کلام شعرای عرب هست. درست است‌که این شباهتها به هیچ وجه آنقدر نیست‌که بتوان آنها را براخذ و اقتباس حمل کرد اما لااقل ازآنها می‌توان دریافت‌که‌آن معانی در گفتهٔ حافظ ابتکارنیست

مسبوق است و شاید از نوع مضامین مشترك. از جمله این گفتهٔ خواجه است که «عشق آسان نمود اول ولی افتاد مشکلها» و این نکته‌ای است که حافظ تکرار هم کرده است. اما کیست که وقتی از متنبی هم بشنود که می گوید در من بنگر که منظرم برای آن کس که عشق را آسان می‌پندارد ترساننده است[۲۶]، به‌یاد شعر حافظ نیفتد و یا آن را سابقه‌ای برای فکر حافظ که عطار در اسرارنامهٔ خویش یك جا از پیش جواب جالبی به‌آن داده است[۲۷]، نشمرد؟ اینکه با ماه آسمان فقط از دور می‌توان عشقبازی کرد، و آن را نمی‌توان در آغوش کشید امری است که تمام عشاق این اختر شبگرد آن را به‌تجربه دریافته‌اند و خاقانی هم که ماه برایش چیزی دست نیافتنی بود، معشوقی را که فقط باید از دور به دیدارش قناعت کرد به‌ماه تشبیه می کند اما حافظ این معنی را بهانه‌ای کرده است برای یك گفت وشنود عاشقانه با معشوق. با لابه و تمنا از وی می‌پرسد چه‌شود که از یك بوسهٔ تو دل خسته‌ای بیاساید؟ و از زبان اوپاسخ می‌یابد: برای‌خدا، روا مدار که‌بوسهٔ تو رخ ماه را بیالاید[۲۸]. تعبیری شاعرانه است و گفت‌وشنودی توأم باظرافت اما نکته اینجاست که‌تقریباً عین چنین گفت‌وشنودی هم چند قرن پیش از حافظ بین یك شاعر عرب، تمیم‌بن معز، با معشوق روی می‌دهد شاعر عرب هم از این معشوق خویش بوسه می‌خواهد و اوکه از شرم و بیم سرخ و زرد شده است بعداز تردید و تعلل می گوید: آخر، روی من ماه تمام است وکسی که ماه را نگاه می کند از وی بوسه نمی‌طلبد[۲۹]. شباهت و قرابت دو مضمون پیداست وآیا باید گفت حافظ مضمون خویش را از شاعر عرب گرفته است؟ تحاشی از اینکه در موسم گل و بهار انسان از شرابخواری توبه‌کند از معانی متداول و مکرر حافظ است. می گوید حاشاکه من به‌موسم گل ترك می‌کنم وباز می گوید که اگرمن در وقت لاله وگل از بزم طرب کناره‌کنم باید دماغم را علاج کرد و تکرار می کند که وقتی فکر توبه بسرم می‌زند باز چون به‌یاد بهار توبه‌شکن می‌افتم از توبه پشیمان می‌شوم[۳۰] واین معنی در شعر حافظ آنقدر تکرار می‌شود که ازمختصات فکر حافظ شمرده تواند شد. با اینهمه نظیر آن را شاعران قدیم عرب هم‌مثل ابونواس و دیگران گفته‌اند وازآنجمله است قطعه‌ای از یك شاعر قرن‌چهارم-

به‌نام ابن‌طباطبا ـ که مثل حافظ از شکوفه و شبنم و از جنبش شاخه و گل صحبت می کند ومی‌پرسد چگونه می‌توانم با چنین حالی که هست شراب را ترك کنم؟[۲۱] بی‌شك، این همان فکر حافظ است که او را اینهمه با خیام نزدیك می کند و در عین حال فکری است مسبوق نه ابتکاری. با اینهمه لطف بیان حافظو قدرت سخنسرایی او در همین معانی مسبوق جلوه دارد، زیرا وی‌حتی اینگونه معانی را با چنان لطف و قدرتی بیان می کندکه جز با تأمل وتفحص نمی‌توان دریافت که اصل آنها ابتکاری نیست، مسبوق است و شاید مأخوذ.

در هرحال این مایه اخذ و شباهت که در شعر حافظ هست کلام او را رنگ کلام اهل مدرسه می‌دهد وحقیقت آن است که الفاظ و تعبیرات اهل مدرسه در سخن اوبسیار است. نه‌آیا الفاظ و ترکیباتی همچون شرح، نسخه، محشی، نقل معانی، مشکل، جوهرفرد، ظل‌ممدود، ام‌الخبائث، عفاالله، لوحش‌الله، ثلاثهٔ غساله که در شعر وی هست، حاکی است از زبانی که دربین اهل مدرسه رایج بوده است و ازعلم مرده ریگ آنها؟ بیهوده نیست که بعضی تعبیرات او تقریباً با اندك اختلاف در همین روزگار دربین نویسندگان اهل مدرسه نیز آمده‌است. مثلا این بیان‌اوکه دایم ازنقطه و پرگار واز سرگشتگی و حیرت صحبت می کند[۲۲] درکلام معین‌الدین یزدی نیز هست[۲۳]، یا این عبارت او که راجع به شهسوار محبوب خویش می گوید «که توسنی چو فلك رام تازیانهٔ تست»[۲۴] درکلام همین معلم[۲۵] مدرسه نیز نظیر دارد. در واقع‌همین محیط مدرسه است که اوقات فراغت شاعر را گه‌گاه نیز به مطالعهٔ دواوین شاعران قدیم فارسی زبان مشغول می‌دارد. آثار این مطالعه نیز در شعر حافظ همه جا هست‌و جوابی است به‌آن ساده‌دلان که پنداشته‌اند حافظ دردوران‌جوانی به‌علت بی بهره ماندن از خط و سواد، از انس و آشنایی با کتب و دواوین در امان بوده است و آسوده. رفت وآمد در مجالس ادب و مطالعهٔ دیوانها و سفینه‌های غزل که شاعر درآشوب انقلابات زمانهٔخویش رفیقی بی‌خلل‌تر ازآن نمی‌یافته است نیز بی‌شك از اسباب عمده بوده است در این آشناییها.

این آشنایی حافظ باشعر قدما حتی به‌شعر رودکی هم می‌رسد وخواننده گه‌گاه از خود می‌پرسد که آیا شاعر شیراز مطالعهٔ منظم و دقیقی درآثارقدما

نداشته است؟ درست است که او «بوی جوی مولیان» رودکی را بعد از قرنها ازیك «ترك سمرقندی»[۳۶] که کسی جز تیمورلنگ نیست جسته است امادر ورای این بیت مشهور رودکی حکمت او، روح شعر او که عبارت است ازشاد زیستن. وقت را غنیمت دانستن و با «سیه‌چشمان» مهر ورزیدن، نیز همه‌جا در شعر حافظ موج‌می‌زند واگر آنگونه معانی‌درشعرهمهٔ شاعران جهان ازآناکرئون* گرفته تا بونواس و خیام هم هست ولااقل درشرق معنایی است عام. اما تکرار الفاظ رودکی هم آیا بکلی اتفاقی است؟ شك نیست که این تکرار الفاظ را هم می‌توان اتفاقی دانست. مگر نه حافظ به‌همان زبان رودکی سخن گفته است؟ اما وقتی یقین است که حافظ لااقل ازیك شعر رودکی آگاه بوده است نمی‌توان گمان داشت که ازشعرهای دیگر او بی‌اطلاع مانده باشد. یك مورد هم هست که حاکی است از آشنایی حافظ با یك قطعهٔ معروف منسوب به‌دقیقی[۳۷] اگرچه معنی عام است و می‌توان احتمال دادکه شباهت اتفاقی باشد و ازنوع توارد. با شاهنامه هم حافظ بی‌شك انس‌داشته است وآشنایی. شاهان وپهلوانان شاهنامه درغزلهای‌وی غالباً شاهدهایی هستند بر بی‌ثباتی وناپایداری روزگار. درست است که یادگذشتگان کهن درشعر شرقی سابقه‌ای دراز دارد و ابوالعلاء معری و خیام هم پیش‌از حافظ از این رفتگان گم کرده نشان که امروز خاك شده‌اند و غبارشان در هواست مکرر با عبرت و تأثر یادکرده‌اند وحتی سعدی گه‌گاه گمان می کند اینکه در شهنامه‌ها از رستم و اسفندیار یادکرده‌اند، برای آن است که «تابدانند این‌خداوندان ملك   کز بسی خلق است دنیا یادگار.» با چنین احوال عجب نباید داشت که حافظ، در این سالهای آشوب و انقلاب، از احوال پهلوانان و شاهان شاهنامه آیینه‌ای درست کرده باشد برای چشم آنها که عبرت‌بینند. عبث نیست که وی در غزلهای خویش از جمشید و جام جم آنهمه با عبرت و حسرت یاد می کند، و در آیینهٔ سکندر نقش خرابی و فنای ملك‌دارا رامعاینه‌می‌بیند. اگر گفته‌باشد که   ما قصهٔ‌سکندر و دارا نخوانده‌ایم[۳۸] اشارت به قصهٔ بدفرجام روزگار آنها می کند که نفرت و کینه‌شان به‌جنگ

* Anacréon.

واداشت وسرگذشت آنها عبرتی شد برای آنهاکه جزحکایت مهر و وفا چیز دیگری نیز در دل دارند و اگر احوال ملك دارا را درجام جمشید جستجو ـ می‌کند از آن رو است که تنها در تماشای آیینهٔ جام، که به نظر او از آیینهٔ سکندر[۳۹] هم‌احوال جهان را روشنتر نشان می‌دهد، می‌تواند هم خود جمشید را فراموش کند و هم اسکندر راکه‌ملك دارا با تمام شوکت وجلال افسانه‌ئیش به‌دست او درآتش غرور و هوس سوخت و شاعر شیراز می‌خواهد چنان این قصهٔ پرغصه را از یاد ببردکه اگر ادعاکند اصلا چنان قصه‌ای را نخوانده‌است نیز گزاف نباشد. با اینهمه او این قصه را خوانده است و ازسرگذشت شاهان گذشته و تاریخ رفتگان، برخلاف آنچه خودش از روی فروتنی می‌گوید، بخوبی خبر دارد. حتی مواردی هست که نشان می‌دهد باتواریخ معروف فارسی نیز آشنا بوده است یا با منقولات آنها. یك بیت او شامل تضمین بیتی است که در راحةالصدور آمده است. با اینهمه ممکن است‌آن را از مأخذآن‌کتاب گرفته باشد[۴۰]. اما با اثر تاریخی صاحبدیوان جوینی، که دوست و حامی و ممدوح سعدی شیراز بود، نیز آشنایی دارد. آیا عنوان باد استغنا[۴۱] که دریك غزل او هست اتفاقی‌است که بایك داستان مشهور جوینی در جهانگشا، مربوط به‌نظر می‌رسد؟ لابد تصادف محض نیست که یك غزل او ـ یوسف گمگشته ـ از حیث لفظ و معنی شباهت تمام دارد به شعری که یك تن از معاصران او به‌صاحبدیوان منسوب‌داشته است[۴۲]. ازاینهاگذشته وقتی درطی یك غزل‌خویش‌از بدعهدی معشوق گله می‌کند و با خشم و شکایت می‌گوید تکیه برعهد تو و باد صبانتوان کرد که‌می‌تواند مطمئن‌باشدکه منبع‌الهامش ـ دانسته یا ندانسته ـ یك شعر عربی که در جهانگشای جوینی آمده است و درطی آن شاعر عهد زنان را با نسیم صبا یکسان می‌داند[۴۳] نبوده است؟ یا وقتی‌شاعردرغزل‌مشهوری که در نسخه‌های قدیم دیوانش نیست، و با اینهمه رنگ و نشان شعر و زمان‌او را دارد، از اوضاع دگرگون زمانهٔ خویش شکایت می‌کند و از اینکه اسب‌تازی را زیر پالان مجروح کرده‌اند و طوق زرین به‌گردن خر افکنده‌اند اظهار نفرت می‌کند ازکجاکه گوینده، همین مضمون را با آنکه در مشاهدهٔ تقلبات ایام یك مضمون کاملا طبیعی است ازیك‌قطعهٔ دیگر که نیزدرجهانگشای

آمده است[۴۴] اخذ نکرده باشد ـ؛ قطعه‌ای که شاعر عربی‌زبان در طی آن ایام بازگونه را یاد و دنیایی را تصویر می‌کند که مثل دنیای حافظ است، مثل دنیای حافظهاست: دنیای همیشه. بدینگونه شاعر شیراز، که در این ایام با مجالس شاه و وزیر ارتباط داشت نه از تاریخ روزگار خویش بیخبر بود نه از قصه‌ها و شاهنامه‌ها. تجاهل او که دیوانش خلاف آن را ثابت می‌کند از رندی است و زیرکی. نشانه‌هایی هم در دیوان هست حاکی از آشنایی شاعر با دیوانها و کتابها. اشاره به‌یك قصهٔ کلیله ـ قصهٔ گربهٔ زاهد ـ هم نشان می‌دهد که با این کتاب آشنا بوده است[۴۵]. همچنین یك‌جا که می‌گوید: کجاست فکر حکیمی و رای برهمنی؟[۴۶] لحنش لحن کسی‌است که باکلیله آشنایی داشته است و ارتباط. از شعر شاعران دیگرهم در کلام او نشان هست و تأثیر. چنانکه در چندجا از یك قصیدهٔ معزی ـ آنجا که شاعر ایرانی مثل اعراب بیابانی ساربان را وامی‌دارد تا در دیار یار وی منزل کند و او بر ربع و اطلال و دمن زاری و از گلچهر و اورنگ و دیگران پرسش کند ـ تأثیر پذیرفته است[۴۷] و این تأثیر و شباهت را جز با فرض آشنایی شاعر با دیوان یا بعضی آثارمعزی نمی‌توان حل کرد. آشنایی با خیام از حدود تأثیر شعر گذشته است وبه‌آشنایی با فکر و فلسفهٔ او منتهی شده است. در چنین حالی ذکر موارد شباهت آنها در اینجا چه ضرورت دارد؟ با آثار انوری و ظهیر هم، که دیوان هردو لااقل ازچند نسلی پیش‌ازاو در شیراز معروف بوده است و سعدی هم ـ مثل همگر و امامی ـ با شعر آنها آشنایی تمام داشته است، ارتباط اومحقق است. چنانکه در سبك کلام هردو تمرین هم کرده است، یك دو جا از معانی انوری الهام ـ یا الهام‌گونه‌ای ـ یافته است، و چند قصیده هم به‌سبك و سیاق ظهیر سروده است با همان مبالغاتی که شعر این هر دو شاعر را از قدیم از عهد تألیف المعجم و بوستان در شیراز[۴۸] نزدکسانی که با عوالم اخلاقی آشنایی داشتند تا حدی منفور کرده بود. چنانکه خاقانی و نظامی هم از توجه او دور نمانده‌اند. بعضی غزلهایش رنگ و بوی غزلهای معدود خاقانی را دارد و لااقل یك دو جا هم هست که مصرعی را از خاقانی گرفته است با تصرف[۴۹]. از نظامی هم، که نام او را حافظ یك جا نیز در دیوان خویش یادکرده است، مخصوصاً با قصه‌های

خسرو وشیرین و لیلی و مجنون آشنایی دارد و تکرار این نامها که البته جزو مایه‌های غزل او شده است نباید بکلی بی‌وجه باشد و از روی تصادف. همین ساقی‌نامه و مغنی‌نامهٔ او، که‌لحن و وزن و مضمون اسکندرنامهٔ نظامی را دارد، گواه دیگری است برآشنایی او با آثار نظامی. آیا دیوان او از تأثیرسنائی و عطار، دوشاعر بزرگ صوفیه، خالی مانده است، درحالی‌که دیوان او ــ با وجود نفرتی‌که نسبت به‌صوفی وصوفیه اظهار می کند ــ مشحون است ازمعانی و افکاری که تحقیق و عـرفان نام دارد و سنائـی و عطـار از پیشقدمان آن بوده‌اند؟ تأثیر سنائی لااقل در یك غزل ملمع او، هست که گفت‌وشنودی بـا یك معشوق عربی‌دان، غزل هردو را برای ذوق مردم امروز ما بیمزه‌کرده است‌و فضل فروشانه[۵۰]. بعلاوه دربعضی موارد دیگرهم شباهت در مضامین آنها دیده‌می‌شود و یکی‌ازمشهورترین ابیات حافظ یادآور بیتی است ازسنائی‌که همان مضمون را دارد اما چون فاقد لطف بیان حافظ است مشهور نشده است‌ـ هرگز نمیرد آنکه دلش زنده شد به‌عشق[۵۱]. جایی‌که سنائی مورد توجه سعدی بوده‌است و این استاد غزل حتی بعضی افکار او را اخذ و بعضی را ردکرده است آشنایی حافظ با او نباید مورد تعجب باشد. چنانکـه اشارهٔ او به این داستان که «شیخ صنعان خرقه رهن خانهٔ خمار داشت»[۵۲] و ذکری کـه از سر منزل عنقا و همرهی مرغ سلیمان دارد نیز درکلام او یادآور سفر مرغان است به‌سر‌منزل سیمرغ و راهنمایی هدهد که بیان آن در منطق‌الطیر عطار آمده است و اینهمه حاکی است از آشنایی شاعر با آثار عطار. از سایر عرفا هم با عراقی آشنا بوده است و هم حتی با مولوی. از عراقی حتی بتصریح نام هم می‌برد، و یك جا غزلیات عراقی را در عبارتی‌که از ایهام خالـی نیست سرود خویش خوانده است. ازبعضی اشعارش نشانه‌هایی بدست می‌آید حاکی از اینکه شعر عراقی در ذهنش بی‌تأثیر نبوده است[۵۳]. چنانکه از دیوان شمس هم بـا آنکه نامی نمی‌برد، دربعضی موارد ظاهراً تأثیر پذیرفته است. در واقع نشان‌آشنایی با مولوی گه‌گاه درکلام او هست. نه فقط یك جا مثل او زبان بـی‌زبانان را از نی می‌شنود[۵۴] بلکه در یك مورد نیز در اشارت به موی سپیدی کـه در بین موهایش هست طوری از «انتخاب» صحبت می کند کـه گـویی بـه‌یك حکایت

معروف مثنوی نظر دارد، دربارهٔ آن یکی‌مرد دومو کامد شتاب پیش یك آئینه‌دار مستطاب[۵۵]. درچند موردهم سخنش از لحاظ لفظ یا معنی یادآور پاره‌ای ابیات غزلیات مولاناست[۵۶] و اگر یك قرن قبل‌ازوی در عهد سعدی، بدان‌گونه‌که ازکتاب مناقب افلاکی برمی‌آید غزل مولانا به شیراز رسیده باشد و سعدی یك غزل آن را به‌کسی که از وی التماس غزلی کرده بود هدیه‌کرده‌باشد[۵۷] ممکن نیست این دیوان‌کبیر، بعدازیك قرن در آن سرزمین ذوق وادب ناشناخته مانده باشد وکسی مثل حافظ از آن بیخبر مانده باشد. همچنین‌حافظ با دیوان‌کمال‌اسماعیل شاعر اصفهانی هم‌که بعدها اورا خلاق‌المعانی گفته‌اند انس وآشنایی داشته است، حتی بیتی از او را یك‌جا به‌عنوان شاهد تضمین‌کرده است‌که در واقع هرچند دردیوان‌کمال هست از خود او نیست، ازمسعود‌سعد است[۵۸]. ازآن گذشته یك دومورد دیگرهم هست‌که شعر او ابیاتی از کمال را بخاطر می‌آورد هرچند شباهت همه جا حاکی از وحدت مضمون نیست اما به هرحال درخور توجه هست[۵۹].

درمحیط آن روز شیراز، که همه‌جا از در ودیوار زمزمهٔ شعر بلند بوده‌است، البته هم اشعار گویندگان عصرمعارضهٔ داعیه داران را برمی‌انگیخته‌است هم کلام استادان قدیم. درچنین احوالی‌که می‌تواند شعر حافظ را بی‌آنکه به‌این مایه تأثیر و نفوذ توجه نماید درك کند و تفسیر؟

٦

سخن اهل دل

دوخاصیت عجیب در کلام حافظ عبارت است از تنوع و تکرار. تنوع و تکرار؛ آری، دو امر متضاد. تکرار در بعضی سخنانش هست و گویی بیشتر مربوط است به‌اندیشه‌هایی ثابت. بی بقایی عمر، ناپایداری جهان، و ضرورت کامجویی، یك قسمت از این اندیشه‌هاست. اینکه دنیا تکرار مکررات است و ازین فسانه و افسون هزار دارد یاد، اینکه چون فرجام کار جهان روشن نیست بهتراز فکرمی وجام چه خواهد بودن؟ واینکه چون آخرالامر گل کوزه‌گران خواهی‌شد پس باید حالیا فکر سبویی‌کرد و باده‌یی؛ همهٔ اینها اندیشه‌هایی است‌که شاعر را به هرجا می‌رود و به‌هرچه می اندیشد دنبال می‌کند و این است سر تکرار در کلام او. اما شاعر نیز نه تفکرش محدود است نه سیرش. با دقت در همه‌چیز تأمل می‌کند، با علاقه همه‌چیز را درك وبررسی می‌کند و از هیچ چیز سرسری نمی گذرد. زاهد نیست‌که فقط به دوزخ‌وبهشت خویش بیندیشد و به‌گناه و ثواب. صوفی نیست‌که همه از وحدت و حلول دم زند و ازکشف و شهود. نه‌شاعر ستایشگر است که فقط بخواهد حس تملق‌جویی یك ممدوح ازخودراضی را ارضاکند نه ندیم بذله‌گوست که تنها در صدد باشد با شوخی و لطیفه اوقات خالی یك مفتخور بیکاره را پر کند. رندی است‌که زندگی راچنانکه هست تلقی‌می‌کند ومی‌کوشد از تمام زوایا و اسرار آن سردر بیاورد. زندگی را تحقیر نمی‌کند اما برای خاطر آن نیز حاضر نیست خویشتن خویش را عرضهٔ تحقیر سازد. زندگی را نمی پرستد اما برای اندیشه‌های موهوم هم داش نمی‌خواهد آن را تباه‌کند. تنوع فکر و تنوع

بیانش از این جاست. جوش و طپش زندگی همه‌جا برایش محسوس است. در هر ذره‌ای این شوق و حرکت را حس می‌کند - در انسان، در گیاه و حتی سنگ. بینش عرفانی همه چیز را برای او از حیات پر می‌کند و از حرکت. دنیایی که او در آن سیر می‌کند، همه‌چیزش روح دارد و حیات. نه فقط نرگس و بنفشه دم از چشم و زلف معشوق می‌زنند ماه و سرو هم از روی و قد او حکایت دارند. دل حساس او هم با بلبل که مثل او یك عاشق زار است همدردی دارد هم با صبا که مثل یك عاشق سر به‌کوه و بیابان نهاده است. در اشك شمع قصهٔ سوز پنهان او را درك می‌کند و در نغمهٔ چنگ پیام یك پیر منحنی را که همه از عشرت دم می‌زند و از شادخواری. دنیایی که بدینگونه آکنده از جوش حیات است آن‌قدر افقهای گوناگون در ذهن او می گشاید که شعرش را لبریز می‌کند از تنوع. بدینگونه تنوع یك خاصیت عمدهٔ کلام اوست و اگر تکرار نیز در آن هست چنان است که این تنوع را تباه نمی‌کند. این تکرارجویی حاکی است از یك‌اندیشهٔ ثابت - یك درد فلسفی. این درد فلسفی است که‌شاعر در تمام اطوار حیات باآن برخورد دارد: تزلزل زندگی و لزوم کامجویی. این چیزی است که فکر او را به سوی بن‌بست می کشاند- بن‌بست حیرت. تمام فلسفهٔ او همین‌است. فلسفهٔ یك رند واقعی که زندگی را چنانکه هست می‌نگرد- نه بیشتر و نه‌کمتر. شعری که جلوه‌گاه همچو فلسفه‌ای است چه خاصیتی باید داشته‌باشد؟ تنوع و تکرار. زیبایی وقبولی‌که مزیت عمدهٔ شعر اوست ناشی‌است از تنوع. اما تکرار آن نیزچیزی نیست‌که آن را بتوان عجیب خواند. البته این تکرار گه‌گاه حتی از قلمرو یك اندیشه خارج می‌شود اما غالباً تکرار حاکی است از یك فکر ثابت. درست است‌که هردفعه آن را با لفظ و بیان تازه‌ای می‌آورد اما رنگ تکرار که غالباً درآن هست، آن را ملال‌انگیز می‌کند و حتی لطف و زیبایی نکته‌های عاشقانه‌اش را از بین می‌برد. اینگونه مضمونها در شعر او بسیار است وگوناگون‌که شاید اجتناب از تکرار می‌توانست آنها را لطف و عظمت خاص ببخشد. یك‌جا، مثلا صحبت از دل‌دردمند خویش می‌کند و علاج این درد را در لب معشوق می‌جوید‌که رنك و تأثیر آن برای وی «مفرح یاقوت» را به‌خاطر می‌آورد و ذوق وگونهٔ آن گلقند را [۱].

این البته نکته‌ای‌است تازه و نمونه‌ای از اظهار عشق اهل مدرسه در آن‌بحبوحهٔ قرون وسطی. اما تکرار ملال‌انگیز، حتی با وجود دگرگونیهایی که در آن پدید آمده است نیز چنین داروی دلپذیری را بی‌تأثیر می‌کند و بی‌لطف. جای دیگر با جلوهٔ روی معشوق احساس می‌کند که گلهای چمن نه جلوه‌ای دارندنه واقعاً حق خودنمایی. خوب، پیداست که نرگس و گل در چنین حالی وقتی بخواهند از چشم و روی معشوق دم بزنند باید واقعاً زیاده بی‌چشم و روی باشند[۲]. اما وقتی این حرف سه چهار بار تکرار شد دیگر چه لطف و تأثیری دارد؟ نفرت از سالوس و ریای زاهد او را مکرر ازکوره بدر می‌برد و مکرر او را وامی‌دارد که درهر آستین زاهد صد بت پنهان پیداکند و از هر رقعهٔ دلقش هزاران بت برافشاند[۳]. اما این نیزیك کشف تازه نیست و بیش‌ازیك بار شاعر از این کشف شگرف خویش سخن می‌گوید و بیش‌از یك‌بار می‌کوشد تاازاین راه خواننده را قرین اعجاب و حیرت سازد. بعلاوه این‌وسوسه نیز گه‌گاه به‌خاطرش می‌آیدکه زهد این زاهد ازکجا که در روز رستخیز از فسق یك شرابخواره مقبولتر باشد[۴]، و این وسوسه را نیز تکرار می‌کند و در غزلها چند جا بکار می‌برد. پیام چنگ‌راکه مثل هرپیرمنحنی نصیحت گفتن‌رادوست‌می‌دارد می‌شنود و دعوت به‌عشرت را در این پیام مرموز منعکس می‌بیند و این نکته‌ای تازه است که در کلام کمال خجندی[۵] هم شاید از حافظ اخذ شده‌است؛ اما اینکه حافظ بیش‌از یك‌بار آن را در غزلهای خویش می‌آورد آن‌را تا حدی مبتذل می‌کند و دست فرسود. این یك اندیشهٔ خیام‌مآبانه است که در کلام حافظ بسیار هست. اندیشه‌هایی که بوی فکر خیام می‌دهد مخصوصاً نزد او بسیار تکرار می‌شود و بعضی از آنها رنك یك فکر ثابت را دارد. رند شیراز هم مثل پیر نشابور می‌اندیشد و مکرر می‌گوید که باید عمر را غنیمت شمرد که دیگرباره ملاقات نه پیدا باشد. مثل خیام می‌گوید و با بیان دیگر حرف او را تکرار می‌کند که اگر «عشرت امروز به فردا» افتد از «دیوان قضا خط امانی» که دارد و مایهٔ نقد بقا را که ضمان خواهد شد[۶]؟ باز مثل خیام، با حیرت و شك رندانه می‌گوید که انسان از آنچه در درون پرده هست خبر ندارد و روزی که این پرده برافتد که می‌داند حال چه

خواهد بود؟ این اندیشه‌های خیامی مثل یك فکر ثابت، حافظ را آزار می‌دهد و عبث نیست که مخصوصاً آنها را مکرر بیان می کند و با بیانهای گوناگون. در این موارد مثل این است که شاعر رسالتی را حس می کند، می‌خواهد پرده‌هایی را بدرد و رازهایی را برملاکند. از این‌رو تکرار مضمون را اینجا عیب نمی‌شمرد و باجرئت و تأکید برآن حرفهای واعظان انگشت می گذارد. این اندیشه‌ها حاصل کشف و تجربهٔ باطنی یك رند است. نه قصه است که تکرارش ملال‌انگیز باشد نه اندرزکه بازگو کردنش به سرزنش بماند. با اینهمه این گرایش به‌تکرار تنها در مضمون و اندیشه نیست. نه‌فقط در قافیه و ردیف شاعر گه‌گاه به‌تکرار می گراید بلکه دربعضی موارد هم‌مصرعها را بی‌هیچ فزود وکاست تکرارمی کند، هم‌آنچه را ازدیگران به‌تضمین می گیردمکرر می‌آورد. کاروان رفت و تودرخواب وبیابان در پیش. این یك مصرع سعدی است و حافظ دوجا و درطی دو غزل این مصرع را به‌تضمین آورده است[۷]. تو خود چه لعبتی‌ای شهسوار شیرین‌کار این یك مصرع از خود اوست اما دو جا و در دو غزل‌آن را آورده است[۸]. در چند مورد نیز یك مصرع با اندك اختلاف در دو یا چند غزل آمده است و این تکرار که به اصالت کلام شاعر لطمه می‌زند سخن او را مناسب‌کرده است برای فال ــ که حرفهای مکرر و یکنواخت به‌آن تنوع می‌بخشد و قبول.

با اینهمه، حرفهای تازه، مضمونهای بیسابقه، و اندیشه‌هایی که رنگ اصالت و ابتکار دارد درکلام او همه‌جا موج می‌زند. حتی عادیترین اندیشه‌ها نیز در بیان او رنگ تازگی دارد. این تازگی بیان، در بعضی موارد نتیجهٔ یك نوع صنعتگری مخفی است. مناسبات لفظی البته شعر وی را رنگ ادیبانه می‌دهد وآشنایی با لغت و علوم بلاغت وی را دراین‌کار قدرت بیشترمی‌بخشد. مراعات نظیر هم لطف وظرافتی به‌کلام او می‌افزاید. وقتی بخاطر می‌آوردکه زلف معشوق را عبث رهاکرده است این را یك دیوانگی می‌بیند وحس‌می‌کند که با چنین دیوانگی هیچ‌چیز برای او ازحلقهٔ زنجیر مناسبتر نیست. باچه قدرت و مهارتی این الفاظ را دریك بیت آورده است! جایی که از دانهٔ اشك خویش سخن می گوید به‌یاد مرغ وصل می‌افتد، وآرزو می کندکه کاش این

مرغ بهشتی به‌دام وی افتد. یك‌جا درخلوت یك وصل بهشتی از معاشران می‌خواهد، گره از زلف یار بازکنند وبه‌مناسبت زلف یار که درتیرگی وپریشانی رازناك خود به‌یك قصه می‌ماند- ازآنها در می‌خواهد تا شب را با چنین‌قصه‌ای درازکنند. آیا همین زلف یار به‌یك شب نمی‌ماند - به‌یك شب خوش؟ درست‌است که شب را یك قصه کوتاه‌می‌کند اما با یك چنین قصه‌ای‌که خود رنگ شب و آشفتگی شب را دارد می‌توان یك‌شب خوش را درازکرد[۹]. مناسبت زلف وقصه در شعر حافظ مکرر رعایت شده است وظاهراً آنچه درهردو هست ابهام و پریشانی است. حافظهٔ‌کم نظیری که تداعی معانی را در ذهن او به‌شکل‌معجزآسایی درمی‌آورد وسیلهٔ خوبی است برای صنعت‌گرایی او. با اینهمه مواردی هم هست‌که این صنعت‌گرایی روح شعر را درکلام او خفه می‌کند. از جمله وقتی از تاب آتش دوری وجود خود را غرق عرق می‌بیند به‌یاد معشوق می‌افتد - اما به‌یاد عرقچین‌او![۱۰] وقتی دیگرکه چشم مخمور معشوق را درقصددل خویش می‌بیند در وجود وی‌یك ترك مست می‌یابدکه‌گویی میل کباب[۱۱] دارد - کباب دل‌که یك مزهٔ معمول بوده است برای شرابخواران قدیم: کباب جگر! درست است که این مضمونها درآن ایام به‌قدر امروز عاری از ذوق و ظرافت به‌نظر نمی‌رسیده است، اما به هرحال افراطی بوده است در رعایت نظیر. در هرحال این افراط در صنعت‌جویی گه‌گاه شعر اورا از لطف و جلوه می‌اندازد. فی‌المثل، دریك غزل‌که «خجند» در قافیهٔ آن جایی می‌تواندداشت، نام خجند شاعر را به‌یاد خوارزم می‌اندازد، و ترك خجندی‌که لفظ ترك را به‌خاطر وی می‌آورد، و این همه در دستگاه شعر سنتی این اندیشه را برای وی در قالب وزن می‌ریزدکه: حافظ چو ترك غمزهٔ ترکان نمی‌کنی... شنونده انتظار دارد جزایی بسیار سخت برای این بازیگوشی شاعر مقررشود، اما چون حکایت قافیه است و مناسبات لفظی، فقط می‌شنود: دانی‌کجاست جای‌تو خوارزم یا خجند[۱۲]. بیشك شاعر نمی‌خواهد خوارزم یا خجند را واقعاً یك جای وحشتناك جلوه دهد وچگونه ممکن است سرزمینی‌که معدن خوبان وکان حسن محسوب است، جایی چنان وحشت‌انگیز تصویر شود. اما این نیز یك ظرافت‌جویی رندانه است‌که انسان را درست به‌چیزی تهدید کنند‌که نیل‌بدان

کمال مطلوب اوست. بعلاوه وقتی خوارزم و خجند سرزمین غمزه و جلوهٔ خوبان است رفتن به‌آنجا دردی را از شاعر نظرباز که نمی‌تواند غمزهٔ خوبان را ترك نماید دوا نمی‌کند. اما چه باید کرد؟ صنعت‌نمایی‌است و شاعر نمی‌تواند از آن خودداری کند. مکرر اتفاق افتاده است که رعایت صنعت شعر خوب را از جلوه می‌اندازد با اینهمه گه‌گاه نیز صنعت در نزد او همچون وسیله‌ای‌است برای نیل به‌کمال ـ کمال فنی.

صنعت عمدهٔ او ایهام است ـ نوعی تردستی زیرکانه که شاعر در آن با یك تیر دونشان می‌زند ویك لفظرا چنان بکار می‌برد که خواننده معنی نزدیك آن را به‌خاطر می‌آورد درحالیکه مراد شاعر یك معنی دورتر است یا عکس و یا هردو. ازجمله وقتی در بیان اندوه و نامرادی عاشقانهٔ خویش می گوید زگریه مردم‌چشم نشسته درخون است خواننده خوب درك می کند که ازلفظ مردم مراد شاعر مردمك چشم است، مردم چشم اما وقتی در مصرع بعد می‌خواند که شاعر با لحنی آگنده از عتاب و شکایت می گوید: ببین که درطلبت حال مردمان چون است یك لحظه در تردید می‌افتد که مقصود کدام مردمان است. درست است که مصرع اول خیلی زود خاطر خواننده را توجه می‌دهد که مراد مردمان چشم است ـ مردمان چشم عاشق که در خون نشسته‌اند. شاعر البته می‌خواهد رأفت و رقت معشوق را با نشان دادن چشم خونین گریان خویش جلب کند اما با این صنعت در واقع هم چشم خونبار خود را به رخ معشوق می‌کشد هم در یك آن با یك چشم بندی تردستانه صورت حالی از همهٔ مردمان عاشقی کشیده و در خون نشسته را به‌پیش چشم او می‌آورد و اینجاست که بیان او واقعاً دوپهلوست ـ هم معنی دور را درنظر دارد هم‌معنی نزدیك را. درکلام حافظ این ایهام رندانه بسیار است و دیوان او پر است از حرفهای دوپهلو که شوخی و ظرافت کم‌نظیری آنها را از شیوهٔ ایهام هرشاعر دیگر جدا می کند و ممتاز.

شوخی و ظرافت دربعضی موارد از مختصات بیان اوست. متلکهای زیرکانه‌که شادی و شیرینی آنها گه‌گاه ازنیش یك طنز گزنده به زهر تلخی آلوده است رنگ خاصی به‌لطیفه‌های او می‌دهد. هوش قوی که لطافت بی‌شایبهٔ

شوخی را می کشد دربعضی موارد این‌متلکهای کوتاه را مثل نیشتری زهرآلود می کندکه روح ساده و شادمان، از آن لذت نمی‌برد اما هوش تند که با زهر اینگونه تلخیها معتاد است از آن حداکثر لذت را می برد. بدینگونه است که متلکهای او، مثل نیشخندهای ولتر* و آناتول‌فرانس** بیشتر با هوش طرف است تا با روح. در واقع همین هوش است که هدف طعنه را درك می کند و از طنز او یك حربه می‌سازد که مخصوصاً ریا را که حافظ به‌آن اعلان جنگ داده است، اما خودش لامحاله‌گه‌گاه ازآن خالی نیست، بسختی سرکوب و مقهور می کند. این شوخی و ظرافت در ابیات او جای جای هست. اما مخصوصاً رنگ خاصی به‌سؤال و جوابهای او می‌دهد ــ سؤال وجوابهای او با معشوق، با مدعی، و با زاهد ملامتگر. در بعضی‌موارد عذر آوردنهایش ــ عذرهای بدترازگناه ــ که‌رنگ «حسن تعلیل» دارد،حاکی است از این شوخیهای لطیف ونیشدار.از جمله یك‌جا می‌خواهد عذری‌بیاورد، عذر برای‌آنکه رشتهٔ تسبیح زهدش پاره‌شده است. اما ذوق لطیفه‌گوی‌اوعذری که برای این امر پیدا می کند این است‌که بگوید دستم در دامن معشوق بود آن هم نه معشوق خانگی، معشوق بازاری که شاعر از وی به ساقی سیمین‌ساق تعبیر تواند‌کرد[۱۳]. لطف شوخی‌اینجاست‌که همهٔ سنتها را درهم‌می‌شکند، همهٔ قیدها را بر هم می‌زند و از این همه می‌خواهد عذری بتراشد برای یك ترك اولی‌که احتیاج به عذرخواهی هم ندارد. درگفت‌وشنود با معشوق این بذله‌گویی با نوعی حاضرجوابی توأم است، گاه از جانب معشوق و گاه از جانب شاعر. البته مواردی هست که لحن ایهام‌آمیز فهم لطف و ظرافتی را که در این حاضرجوابیها هست دشوار می کند از جمله یك جاکه می‌خواهد معشوق‌کناره‌جویی را به‌صحبت و عشرت دعوت‌کند با ایهام از وی می خواهد که او هم مثل نقطه‌ای به‌میان‌دایره بیاید، و بعد هم از زبان او به‌خودش‌جواب می‌دهد‌که «ای حافظ این چه پرگاری»[۱۴] است؟ ولطف ایهام وی در این لفظ «پرگار» که مجازا در زبان حافظ به‌معنی حیله و نیرنگ نیز به‌کار می‌رود

* Voltaire. ** Anatole France.

وقتی درست مفهوم تواند شد که خواننده توجه کند نه فقط می‌خواهد بگوید که آخر این دایره‌ای که هست با کدام پرگار درست شده است، بلکه نیز می‌خواهد با خنده و با لحن عامیانه‌ای که حذف «است» در آخر سؤال نیز آن را اقتضا دارد، سؤال کند که ای حافظ باز این چه پرگار تازه‌ای است؟ با اینهمه حاضر جوابیهای اوغالباً چنان نافذ وقوی است که در بیشتر موارد بی‌پرده و بدون تأمل بسیار لطف و ظرافت آنها معلوم می‌شود. وقتی معشوق بهانه‌جوی را می‌خواهد تهدید به فراق کند با بیقیدی رندانه‌ای به وی می‌گوید که ز دست جورتو آخر ز شهر خواهم رفت. اما معشوق با بی‌نیازی شانه‌ها را بالا می‌اندازد و رندانه جواب می‌دهد «که حافظ برو که پای تو بست؟»[۱۵] یك جابازبان یك بازاری از معشوق بوسه‌ای «حواله» می‌خواهد و معشوق که مثل او و با این زبان آگنده از وعده و دروغ آشناست رندانه مثل یك سوداگر کهنه‌کار می‌پرسد: کیت با من این معامله بود[۱۶]؟ جای دیگروقتی معشوق را می‌بیند که با یك تملق ریشخندآمیز خنده‌ای می‌کند ومی گوید: که حافظ غلام طبع توأم، شاعر رند با حالتی که دیرباوری و بی‌اعتقادی در آن به‌هم آمیخته است سری تکان می‌دهد ومی گوید: ببین که تا به چه حدم همی‌کند تحمیق![۱۷] حتی وقتی می‌خواهد از شاه تقاضاکند تقاضایش گه‌گاه رندانه است وظریف. می گوید سالهاست ساغرم از باده تهی است .اماشاهدی که‌براین ادعا می‌آورد جالب است ــ محتسب[۱۸]. چه‌کسی بهترازمحتسب می‌تواند این دعوی را در محضر سلطان تصدیق کند، و یك رند چه‌کنایه‌ای ظریفتر از این برای تقاضا می‌تواند به‌کاربرد؟ حاضر جوابیهای او گه‌گاه رنگ تغافل دارد وآکنده است از ظرافت رندانه. وقتی معشوق قصد جدایی دارد شاعرمحجوب با بیم و وحشت زیرلب زمزمه می‌کند که «آه از دل دیوانهٔ حافظ بی‌تو» اما معشوق که خوب می‌داند این دیوانگی عاشق ازکجا ناشی است خود را به‌نادانی می‌زند و با خنده‌ای که راز او را فاش می‌کند زیر لب می‌پرسد که دیوانهٔ کیست[۱۹]؟ اینجامعشوق با بی‌اعتنایی وسر گرانی ازپهلوی وی می گذرد، شاعر آهسته از وی می‌خواهد که به‌عهد دوستی وفاکند. معشوق مثل اینکه تقاضای او را نفهمیده باشد جواب می‌دهد که آقا، اشتباه گرفته‌اید «دراین‌عهد

وفا نیست.»[۲۰] ایهامی که در لفظ «عهد» هست شعر را از لطف بیمانندی سرشار می‌کند. این نکته سنجیهاست که به سؤال و جوابهای وی ظرافت خاص می‌بخشد. یك جا از پیر میکده می‌پرسد که راه نجات چیست؟ پیر جام می را می‌خواهد و سپس مثل اینکه تازه سؤال وی به گوشش خورده باشد بی تأمل می‌گوید: عیب پوشیدن[۲۱]. سؤال و جواب رندانه‌ای است. آدم به‌یاد سؤال و جواب ابوسعید مهنه می‌افتد و دلاك حمام که از شیخ معنی جوانمردی را پرسیدو او به‌وی، که شوخ‌شیخ‌را پیش‌روی اوآورده بود، جواب‌داد که‌جوانمردی شوخ خلق پنهان‌کردن است و به‌روی‌آنها نیاوردن[۲۲]. پیر میکده نیز، درست وقتی رازپوشیدن را برای شاعر راه نجات می‌خواند که یك راز پوشیدنی را پیش او برملا می‌کند.

تشبیهات مخفی‌که درشعر حافظ هست به‌صنعتگریهای ظریفانهٔ او رنگ یك تردستی رندانه می‌دهد و انسان را از لطف و ظرافت آن به حیرت می‌اندازد. درست است‌که بسیاری تشبیهات او عادی و ساده است اما درپاره‌ای از آنها شیوهٔ بیانی هست ورای شیوه‌های عادی. فی‌المثل وقتی می‌خواهد زیباییهای سراپای معشوق را برشمرد، چون ازهرچه مبتذل و عادی است‌نفرت دارد مثل آدمهای معمولی به‌وی نمی‌گوید‌که چشم تومثل نرگس است و حتی نمی‌گوید چشم تودر زیبایی نرگس را ازمیدان بدر می‌کند، می‌گوید به‌یك کرشمه‌که نرگس به‌خودفروشی کرد فریب چشم تو صدفتنه درجهان‌انداخت نمی‌گوید رفتار تو از سروخرامان زیباتر است و چالاکتر، می‌گوید سرو سرکش‌که به قدوقامت خود می‌نازید وقتی قامت و اطوار ترا دید، پیش رفتار تو پا برنگرفت از خجلت[۲۳]. این طرز تشبیه غیر مستقیم ساده‌ترین افکار او را هم حالتی اسرار آمیز و آمیخته با لطف و عظمت می‌بخشد که در کلام دیگران تا این اندازه نیست. از اینجاست که جامی ـ یك شاعر سخن‌شناس قدیم‌که یك نسل بعدازمرگ وی بدنیا آمد ـ می‌گوید «اکثر اشعار وی‌لطیف ومطبوع است وبعضی قریب به‌سرحد اعجاز.» همین لطف اعجازآمیز است که سبب می‌شود، جریان ژرف و آرام شعر وی خواننده را مثل یك پرکاه همراه می‌برد ـ به‌دنیای رندان، به‌دنیای عشق و شراب که در آن همه چیز انسان

را مست و بیخود می‌کند و همه‌چیز به دور سر انسان می‌چرخد.

در دیوان حافظ شعر از هردستی هست: قصیده، غزل، قطعه، مثنوی، و رباعی. اما به‌قصیده چندان علاقه‌ای نشان نداده است و چند قصیده هم که دارد تمرینی است در سبك وشیوهٔ ظهیر و کمال اسمعیل. با اینهمه‌شاعر ظاهراً خیلی زود کار قصیده‌سرایی را ترك کرد و جز یك دوبار درعهد شاه شجاع وشاه‌منصور به‌آن شیوه بازنگشت[۲۴]. چراکه خیلی زود دریافت که غزل نیز برای بیان همان مقاصدکه در قصیده بکار است آمادگی کافی دارد. درست است که ممدوح را به لفظ معشوق یادکردن، نزد شاعران دیگر بیسابقه نبود اما آنگونه که حافظ آن را بکار می‌برد تجددمحسوب می‌شد. درهرحال حافظ که با وجود ارتباط با شاه و وزیر تقریباً قصیده راکنار گذاشت، توانست در غزل مطالب قصیده را بگنجاند و در عین‌حال از طول و تفصیل ملال‌انگیز آن هم بکاهد تا بتواند برای آن بازار مناسب بدست آورد. البته مضامین و افکار غزلی هم ممدوح را بیشتر جلب می‌کرد تا مبالغات بیحاصل قصاید. از این‌رو قسمتی از غزلهای شاعر به مدح، مرثیه، تقاضا، یا حسب حال مقصور شد و در بعضی موارد همان لحن پرطنطنه و پوچ قصاید، غزل وی را رنگ فریبنده داد. مثلا در پایان یك غزل به معشوق ــ که در واقع ممدوح است ــ پیام می‌دهد که حاجب در خلوتسرای خاص را بگو که فلان زگوشه‌نشینان خاك درگه ماست و اگرچه بصورت ازنظر ما محجوب است همیشه درخاطرمرفه ما جای دارد، از این رو اگر بسالی وقتی دری زند بگشای که عمری است تا او مشتاق دیدار ماست[۲۵]. کدام فکر شاعرانه در این عبارتها هست؟ تمام مطلب که شایستهٔ یك قصیدهٔ مدحیه است، چیزی نیست جز یك خواهش نیازمندانه ــ خواهش یك ستایشگر محتاج از یك ممدوح بلند پایه، که با تضرع و نیاز از وی اجازهٔ زیارت می‌خواهد. با اینهمه طنطنهٔ بیان و موسیقی لفظ بقدری است که انسان خیلی دیر توجه می‌کند که با یك مضمون عادی، پیش پا افتاده و حتی غیر شاعرانه‌سروکار دارد. آیا بعضی مسامحات لفظی و معنوی در این اشعار نیست؟ البته هست. نه‌فقط آن‌عیب که قافیه سنجان «ایطاء» می‌گفته‌اند درآن دیده می‌شود[۲۶] بلکه تکرار بعضی معانی هم درآن فراوان است، بعلاوه از مسامحات لغوی و

دستوری نیز گه‌گاه خالی نیست. چنانکه یك جا می گوید: ما را ز منع عقل مترسان و می بیار وبلافاصله در دنبالش می‌افزاید: کان شحنه در ولایت ما هیچ‌کاره نیست ــ یعنی در واقع معزول است و هیچ کاره. جای دیگر رفیق پارساخویی را یك نصیحت رندانه می کند و می گوید: گر از آن آدمیانی که بهشتت هوس است عیش باآدمیی چند پریزاده کنی بدینگونه‌آدمیان پریزادهٔ این جهان را از آنچه در بهشت برای عیش آدمیزاده‌ها وعده داده‌اند برتر می‌شمارد اما فراموش می کند که می‌بایست گفته باشد گرازآن آدمیانی که بهشتشان هوس است. تنگی مجال وزن اینجا شاید عذر خواهش باشد و در مورد هیچ‌کاره هم وجهی می‌توان یافت[۲۷]. یك جا هم وقتی انسان در یك غزلش می‌خواند: یارب این بچهٔ ترکان چه دلیرند به خون[۲۸] شك نمی‌کند که مراد بچه‌های ترکان است اما این اندازه مسامحه، کلام کسی مثل حافظ را درخور ایراد نمی‌کند. بهرحال کلام او غالباً چنان به اوج سبك والا ــ نمط عالی[۲۹] ــ می گراید که این‌گونه مسامحات لفظی به‌عظمت آن لطمه‌ای نمی‌زند. جاهایی هم هست که حتی همان مبالغه‌های عجیب و اغراقهای ناپسند که شعر امثال انوری و ظهیر را درنظر دوستداران اخلاق و انسانیت نامقبول می‌کند، در غزلهای وی‌نیز هست چنانکه در یك‌غزل که راجع به شاه یحیی می گوید[۳۰] بقدری حرفهای گزاف در بیان می‌آورد که خواننده از مبالغات وی بی‌اختیار ناراحت می‌شود وحتی شاید ازشعر و شاعری متنفر. اما لااقل این خوشحالی را داردکه کلام شاعر یك قصیدهٔ طولانی نیست غزل است و خوشبختانه کوتاه. بعضی غزلها نیزهست که با خطاب شروع می‌شود ــ خطاب به‌ممدوح، و انسان تعجب می کند وقتی‌این‌رندجهانسوز رانیزمی‌بیند که مثل انوری و ظهیرحرفهای اغراق‌آمیز برای ممدوح می گوید و یا مثل عبید زاکانی به یك امیر محلی باکرنش وتعظیم می گوید: خسروا گوی فلك در خم چوگان تو باد! معهذا غزل او همه از این‌گونه نیست و آنچه نیز مایهٔ شهرت و قبول اوست نه این غزلهاست، غزلهای عاشقانه است خاصه وقتی که سرشار باشد ازعرفان و انسانیت واقعی. این غزلها البته‌کوتاه است اما آگنده از شور و حیات. در غالب این غزلها این نیز هست که به‌یك موضوع اختصاص ندارند هر بیتی از آنها برای

خود شعری است مستقل. این معنی هرچند مخصوص حافظ نیست اما برای او گویی نوعی التزام است و قاعده. در واقع اقتضای مقام هم در غزل تاحدی همین است. چون برخلاف قصیده، در غزل شاعرگویی قصد معین ندارد. هدف او نه مدح است نه هجا نه فخر است نه رثا. می‌خواهد با معشوق راز و نیاز کند، با خیال او که دایم پیش چشمش هست گفت و شنود کند و جایی که مقام راز و نیاز عاشقانه است مقتضی جربحث نیست و نمی‌شود که گوینده یك مطلب را بگیرد و دنبال کند، از آنکه این شیوه هم‌موجب ملال است وهم بسا که منجر شود به‌دلخوریها و ناخرسندیها. از این رو شاعر که از رموز عاشقی آگاه است در چنین مقام ازهر در سخنی می گوید اما توقف نمی کند، عتاب می کند اما زود می گذرد، تملق می گوید اما در آن ابرام نمی کند،شکایت می‌راند اما دنبالش را نمی گیرد و سعی می کند در فرصت گرانبهایی که با معشوق یا با خیال او گفت و شنود دارد دایم یك موضوع معین را دنبال نکند و در تغییر موضوع همیشه موضوع تازه‌ای برای گفت و شنود خویش با او پیدا کند. از این روست که غزل وی مثل یك گفت و شنود عاشقانه آگنده است ازاندیشه‌ها واحساسات گوناگون، مثل قصیده نیست که تمام یا قسمت عمدهٔ آن وقف باشد برمطلب معین و مقصد معلوم، و همین نکته است که غزل حافظ را ـ به‌مثابهٔ غزل خالص ـ نزد عام وخاص چنان مقبول کرده است که حتی تنگ حوصله‌ترین مردم هم به‌آن علاقه می‌ورزند ودر دوره‌ای که قصیده حتی برای ساده‌لوح‌ترین دوستداران تملق هم دیگر چنگی به‌دل نمی‌زده است، غزل حافظ می‌توانسته‌است کار آن را نیز انجام دهد.

در غزل او البته پست و بلند هست و کدام شاعر هست که در سخنش پست و بلند نباشد؟ وی، آنگونه که از مقدمهٔ جامع قدیم دیوانش بر می‌آید، در زندگی خویش دیوانش را جمع نکرد تا به ذوق و سلیقهٔ خود هرچه را نمی‌پسندید از آن شمار خارج کند. این دیوان را بعد از او جمع کرده‌اند والبته آنچه را یافته‌اند یا آنچه را خواسته‌اند و پسندیده‌اند در آن میان وارد کرده‌اند. با اینهمه در همین مجموعه پست و بلند هست و خوب و بد. ازآنکه شاعر است و حالی که دایم درتبدل‌وتغیر است دمی پیداو دیگر دم نهان است

پیدایش آراستگی وزیبایی ادیبانه را سبب می‌شود و نهان بودنش حالی دیگر دارد و ذوقی وصف نکردنی. از آن گذشته هر شعر و هر فکرمناسب بوده‌است با مجلسی خاص، مجلسی‌دیگر: مجلس عارفان، مجلس زاهدان، مجلس‌رندان، مجلس امیران، مجلس اهل مدرسه، مجلس اهل خرابات، مجلس اهل دیوان و مجلس اهل بازار که شاعر بیش و کم با همهٔ آنها رفت وآمد وگفت وشنود داشته است. حافظ اندر مجلسی بوده است و دردی‌کش در محفلی و همه جا با خلق صحبت داشته است یا سنعت[۳۱]. شك نیست کـه در هر مجلس جای سخنی هست و هر سخنی جایش مجلسی و از ایـن روست که در بین غـزلها و حتی ابیات غزلهای شاعر مراتب هست و تفاوتها. غزلها هست کـه ابیاتشان نمونـهٔ واقعی کلام والاست، از حیث لفظ و معنی. غزلها و ابیاتی هم هست، نه‌بسیار، که ورای آهنگ و موسیقی لفظ هیچ عمق وقوتی ندارد. تمام آنها مضمونهای پیش پا افتاده است با سؤال و جوابی خالی از هر نوع لطف و مـزه[۳۲]. آیا اینگونه غزلها آثـار دورهٔ جوانی و تازه‌کاری اوست؟ خـوش‌آهنگی الفاظ و انسجام عبارات که غالباً حتی در این‌گونه غزلهای نادر نیز هست این احتمال را رد می‌کند. در این‌صورت شاید بتوان گفت در این‌گونه غزلها شاعرموافق ذوق وفهم یاران ساده‌ـرندان و بازاریان ـ سخن گفته است. نه مگرباز گه‌گاه از همین رندان و بازاریان و از هشیاری و زیرکی و بیباکی آنهادر غزلهای خویش سخن گفته است وگستاخی و رندی‌آنهارا به‌سر شیخان وزاهدان گزاف‌گوی ریاکار مدرسه و خانقاه‌کوبیده است؟ سرآنکه دیوان او، بعدها حتی‌در بین همین طبقات هم نفوذکرده است وبه‌کتبخانهٔ اهل مدرسه منحصر نشده‌است وجود همین اشعار است که در عین حال وجودشان مدخلی است بـرای طبقات عامه‌که از آن وارد به‌دنیای نامحدود حافظ شوند و دنیای معانی بلند او.

شعر خوب‌که «قبول خاطر و لطف سخن» نشان آن است در نظرحافظ ورای صنعتگری است. بیش از هر چیز طبع روان لازم دارد و حال مناسب. آنکه بیهوده دم از استادی می‌زند صنعتگر است اما طبع روان ندارد. قوهٔ شاعره لازم است که منشأ الهام شاعر همان است[۳۳] و خاطری هم کـه حـال مناسب ندارد نمی‌تواند شعر خوب‌بسراید ـ کی شعر ترانگیزد خاطر که‌حزین

باشد. باری یك خاصیت که شعر او را لطف وطراوت خاص می‌بخشد علاقه‌ای است که شاعر به‌الفاظ محاوره، وتعبیرات و کنایات عوام دارد. یك‌جانیزوقتی درصدد است مدعی را که نمی‌تواند بفهمد برای چه شاعر می‌خواهد سرش را به خاك در میکده‌ها تسلیم نماید نفی و تحقیر نماید می‌گوید برود سرش را به‌خشت بزند و این تعبیر با آنکه در زبان ادب هم بی‌سابقه نیست[۳۴] در کلام او چون با لحن بیقیدانهٔ «سرتسلیم من و خاك در میکده‌ها» همراه می‌شود رنگ محاورهٔ عامیانه را منعکس می‌کند چنانکه وقتی نیز از اینکه «فرشته عشق نداند که چیست» به‌یاد آدم و عشق‌آشنایی او می‌افتد می‌خواهد به‌رسم «مردان ادیب»[۳۵] برخاك آدم جرعه ریزی کند: جرعهٔ شراب. اما یك احتیاط یا یك ادب که شاید به‌پاس «صفی» بودن‌آدم به‌ذهنش می‌گذرد وی را وامی‌دارد تا به‌همان شیوه که در زبان عوام گه‌گاه می‌گویند فلانی شکر خورد و مراد چیز دیگر است وی نیز درحالی‌که جز به‌جرعهٔ شراب نمی‌اندیشد از روی شوخ طبعی و بالحن یك محاورهٔ عامیانه اندیشهٔ خود را بدین‌گونه به‌بیان در آورد: بیار جام و گلابی به‌خاك آدم[۳۶] ریز. این تعبیرات مربوط به محاورهٔ عوام گه‌گاه کلام او را مثل آنچه در سبك هندی رایج است، جلوه‌ای از لحن اهل بازار می‌دهد. از جمله وقتی از شراب خانگی صوفی که محتسب ازوجود آن چیزی نمی‌داند تعبیر به«جنس خانگی»[۳۷] می‌کند، یاآنجاکه به‌وسیلهٔ صبا به‌جوانان چمن، آن‌گونه که درمحاورهٔ عصر وی معمول بود به جای عرض ارادت، «خدمت» می‌رساند[۳۸] لحن سخن وی طراوت کلام عامیانه دارد چنانکه وقتی نیز باتردید می‌گوید که می‌ترسم در روز بازخواست نان حلال شیخ ازآب حرام ما «صرفه» ای نبرد با این «صرفه»ی بازاری در واقع به‌شیخ طعنه‌می‌زند که اهل معامله است، اهل حقیقت نیست[۳۹]، و این گرایش به‌زبان عوام همیشه طراوت یك زبان زنده و بالان را به‌بیان او می‌دهد. وی این‌گونه الفاظ و تعبیرات را با چنان لطف و زیبایی در شعر خویش می‌آورد که خواننده سادگی و ابتذال الفاظ را فراموش می‌کند. یك جا مثلا می‌گوید: شراب وعیش نهان چیست‌کار بی‌بنیاد. بعدبا تهور رندانه‌ای که ازبیان جاندار وپرقوت عوام نیرو می‌گیرد اضافه می‌کند: زدیم برصف رندان هرچه باداباد. در این «زدیم» و

«هرچه باداباد» لطفی که هست ناشی‌است‌از همین عامیانه بودنشان. جای دیگر می‌خواهد نشان دهد که عارف تاچه‌حد ازصوفی و زاهد زرنگتراست می گوید، فرصت جویی را ببین که تا فتنه در عالم افتاد، عارف به‌جام می‌زد واز غم کران گرفت. تمام فرصت طلبی و چالاکی رندانهٔ عارف را در همین لفظ«زد»مجسم‌کرده است که از محاورات عامیانه گرفته است. این نیز که از زندگی عامه که‌گاه مایهٔ الهام می گیرد، از کبوتر ومضراب حرف می‌زند، به فال وقرعه اشاره‌می کند، یا از شیشه بازی سرشک سخن می گوید[۴۰] خود جلوه‌ای از همین علاقه به‌زندگی عوام است اما ذوق خاصی که وی در طرز استعمال الفاظ‌محاوره نشان می‌دهد مزیت‌خاصی به کلام او می بخشد. این کاری است که در آن‌روزگاران کمتر مورد توجه شاعران می‌شده است و نکته اینجاست که سخن حافظ را، با آنکه ادیبانه و تهذیب یافته است، این گونه الفاظ بی‌اندام نکرده سهل است جلوه و رونقی تازه داده است. بعلاوه، حافظ باسادگی و بیقیدی یك رندگاه از عقاید ورسوم عامیانه هم برای بیان افکار خویش کمك می گیرد. چنانکه گاه از مضراب وکبوتر یاد می کند[۴۱]، گاه از خوان یغماکه چراگاه حرص‌ترکان بوده است[۴۲] سخن می گوید، وقتی ازکاغذین جامهٔ مظلومان حرف می‌زند[۴۳]، گاه از دوختن چشم باز شکاری الهام می گیرد[۴۴] و گاه با فال واختر طالع خود را سرگرم می کند[۴۵]. گمان دارم او اولین شاعر نام‌آوری است که در ایران پایهٔ آن چیزی را نهاد که بعدها سبك هندی خوانده‌اند و بعدازقرنها شعر را از حلقهٔ ادبا و مجمع علما به مجلس بازاریان و محفل رندان کشانید و همه را ازآن ذوق و لذت بخشید. شاید همین نکته بود که شعر وی را، خاصه آنچه مربوط به شراب و مستی بود، در ذایقهٔ طبع بعضی از قدما ذوق شعر نزاری قهستانی می‌داد اما جامی که این حرف را می‌زند نمی‌دانم لطف بیان و عمق فکر حافظ را درکدام شعر نزاری یافته است؟

شهرت و قبولی که غزلهای حافظ یافته است البته همه مدیون فکر بلند و اندیشهٔ انسانی او نیست، شیوهٔ مطبوع زبانش نیز در این نام و آوازهٔ‌اوسهم و تأثیر بسیار دارد. عبث نیست که بعدازقرنها، زبان شعر حافظ هنوزهمان‌زبان شعر ماست. سنتهای غزل ـ که هنوز در شعر امروز ما هست ـ قسمت عمده‌اش

به‌حافظ مدیون است. حتی قسمتی از شعر نو امروز ما نیز آنچه در ترکیبات و استعارات خویش به شعر و زبان حافظ مدیون است از آنچه به‌احساس و اندیشهٔ اروپایی، به بودلر* ورلن**، مالارمه*** و امثال آنها مدیون شده‌است کمتر نیست. در واقع بعداز قرنها درزبان حافظ الفاظ و تعبیراتی که امروز منسوخ یا کهنه به نظر آید اگر هست انگشت شمار است، تعبیرهایی چون «گفتهٔ سخن»[۴۶] یا «بادهٔ مست»[۴۷] البته غریب هست اما عنوان مهجور ومنسوخ بر آنها صادق نیست چراکه این ترکیبات هرچند چندان مأنوس به‌نظر نمی‌آیند اما نشانی دارند از نوعی ظرافت شاعرانه که می‌تواند بین سخنی که «گفته» هست با آنچه «نگفته» می‌ماند تفاوت بگذارد و وقتی هم از بادهٔ مست سخن می‌گوید نه فقط نظر به بادهٔ مستان که آن را در مرد افکنی آزموده است دارد بلکه در عین حال خود باده را هم که‌معطی مستی است، مثل مولوی[۴۸] از آنچه عطای اوست بی‌بهره نمی‌داند. اما وقتی می‌گوید: «دل خرابی می‌کند دلدار را آگه کنید»[۴۹]، با آنکه این تعبیر شاید امروز نیشخندی بربعضی لبها براند خرابی دل شاعر را همه دانند چیست وازکجاست و حافظ تعبیر دل ویران هم دارد که در این مورد رفع شبهه کند. دعای «جان درازی» هم که برای طول عمر به‌کار می‌برد هرچند امروز غریب به‌نظر می‌رسد اما باز مفهوم است و در کلام قدما نیز سابقه دارد چنانکه نظامی نیز یك جا همان تعبیر را به‌کاربرده‌است[۵۰] تعبیر فروکش کردن هم، در آنجاکه می‌گوید: دل گفت فروکش کنم این شهر به بویش، هرچند امروز تا حدی غریب به‌نظر می‌آید بی‌سابقه نیست و از جمله درکلام عبیدزاکانی هم نظیرش هست[۵۱]. پاره‌ای از این گونه تعبیرها هم مهجوربودنشان شاید ناشی باشد از اینکه شاعر در استعمال آنها نظر به‌مناسبتهای لفظی داشته است. از آن جمله است تعبیر «تازیان» که یك جا آن‌را در مقابل «گرانباران» به‌کار می‌برد وبه‌معنی کسانی که برخلاف این گرانباران می‌توانند تازان و شتابان پیش بروند. این معنی در ادب هم سابقه دارد اما اکنون مهجور است و حافظ نیز گویا بیشتر آن را به‌خاطر مناسبتهای لفظی

* Baudelaire ** Verlaine *** Mallarmé

به‌کار برده باشد، با تعبیر «پارسایان» که یادآور پارسیان هم هست و شاعر از آنها مدد می‌خواهد تا «خوش و آسان»[۵۲] برود. عبارتهایی مانند «کار از تو می‌رود مددی ای دلیل راه» یا «غافل مشو که کار تو از ناله می‌رود»[۵۳] ـ یعنی کار از دست تو یا از نالهٔ تو ساخته است، امروز در زبان عامه نیست اما این گونه تعبیرات، که متروك شده باشد، در کلام او اندك است. و این همه نشان می‌دهد که زبان او هنوز زنده است، نه کهنه و فرسوده. آیا عجب خواهد بود که قبول و شهرت حافظ از زبان او هنوز هم معیاری ساخته است برای فصاحت؟ با اینهمه در این زبان ساده و با شکوه ، که هنوز حد جلال و قدرت زبان شعرماست، قاعده‌های کهن هست و مهجور. از جمله اگر گاه آنچه را بی‌شك رویدادنی است به صیغهٔ ماضی بیان می کند در این کار نه فقط از سنت قدما پیروی دارد[۵۴] بلکه نازك کاریهای رندانه‌ای نیز که در این شیوه به‌کار می‌دارد چنان است که گاه خواننده را تا سرحد ایهام و ابهام می کشاند. یك جا به‌یاری که به خشم و قهر رفته است می گوید: ماجرا کم کن و بازآ، که مردمك چشم من چنان به باز-آمدنت امید بست و آن را قطعی‌ورویدادنی شمرد که به شکرانهٔ این بازآمدن، مثل یك صوفی که به حق پیوسته است و در غلبات آن حال به خرقه و رسم و راه نیازی ندارد، وی نیز خرقه‌اش را از سربیرون آورد و سوخت[۵۵]. ظرافت رندانه‌ای که در این طرز بیان هست فهم کلام را برای بعضی از شارحان مشکل ساخته است. وبعضی با تکلف وزحمت توانسته‌اند نشان دهند که شعر بکلی بیمعنی یا از مقولهٔ لغزومعما نیست[۵۶]. اما این طرز بیان خود یك سنت است که در کلام حافظ بازهم هست و مولوی و دیگران نیز آن را به‌کاربرده‌اند. رعایت این سنتها لحن ادیبانه‌ای به سخن‌وی می‌دهد که مایهٔ امتیاز اوست. این لحن ادیبانه، حتی در اشعار محلی اوهم هست. لهجهٔ محلی در شعر بعضی شاعران دیگر آن روزگاران نیز جلوه دارد و آن «گلبانگ پهلوی» که آوای لطیف بلبل آن‌را برای شاعر بخاطر می‌آورد همین لهجه‌هاست. درست است که از حافظ بقدر سعدی و شاه داعی ـ یك شاعر جوانتر این دوره ـ به این لهجه‌ها شعر باقی-نمانده است. لیکن نکتهٔ جالب در این اشعار آن است که آنچه در آنها بیان می‌شود، برخلاف انتظار، احساسات محلی و عامیانه نیست احساسات شاعرانه

است و شاعر در آنها همه‌جا حافظ است ـ یك ادیب ویك شاعر تربیت یـافته.
بعلاوه تعدادی ازغزلهای او با زبان رمز واشاره، دریافتها و تجربه‌های‌عرفانی را بیان می‌کند و این نیز نکته‌ای است‌که بدون توجه به‌آن ارزیـابی درست کلام حافظ ناممکن خواهد بود.

۷

رؤیا و جام جم

در طی این زندگی آگنده از جنب وجوش که عمدهٔ آن نیز در اندیشه و مطالعه گذشت حافظ وارث فرهنگ گسترده‌ای شد که از قرنها پیش از او در دنیای اسلام توسعه و تکامل یافته بود و در خود علاوه برجهان بینی ویژهٔ اسلامی بناچار عناصری ازمیراث فلسفه‌های هندی و ایرانی و از تفکر یونانی و مسیحی را نیز حل و جذب کرده بود. باآنکه از مجموع اشعار او انعکاس این فرهنگ پردامنه بخوبی پیداست توقع آنکه این عناصر گونه‌گون در کلام او در شکل نظام فلسفی یا عرفانی‌منظمی تبلور یافته باشد البته انتظاربیهوده‌ای است خاصه که اندیشهٔ او تنها در قالب شعر مجال بیان یافته است و اقتضای‌این قالب نیز آن بوده است که فکر، ابهام خیال‌انگیزی راکه در رمز و استعاره هست بر روشنی و وضوحی که در بیان عادی‌معمول‌است ترجیح دهد وازینجاست که نفوذ در جهان حافظ و فهم جهان‌بینی او فقط در صورتی بدرستی ممکن خواهد شد که مفهوم رمزها و استعاره‌هایی که در این بیان آگنده از ایهام و مجاز او هست چنانکه باید دریافت شود. یك ویژگی این گونه رمزها و استعارات هم ظاهراً این است که باهر کسی به‌زبان او حرف می‌زنند وازهمین روی هر کسی خود را مجاز می‌یابد که دریافت خود را بعنوان مفهوم واقعی آنها قلمداد کند. هر کسی از ظن خود شد یارمن، و بدون شك اگر رمزها و مجازهایی هم که در کلام حافظ هست مثل این نی مولوی بزبان درمی‌آمد مثل او همین حرف‌را می‌زد. شاید برای همین‌است که بقول‌یك تذکره‌نویس معروف، اهل هر فرقه‌ای حافظ را به خود منسوب می‌دارند[۱] واگر صوفیه و عرفا تمام

سخنان او را به‌تجربه‌های عرفانی و مکاشفات روحانی منسوب می‌سازند کسانی هم هستند که در وجود او فقط یك شکاك یا یك ابیقوری مثل خیام وابوالعلاء- معری سراغ می‌دهند. اگر در کلام او نیز مثل ابن‌فارض، شاعر وعارف‌مصری، عشق وشراب در مفهوم عرفانی بکار می‌رود، بدون‌شك دربارهٔ او نیزمثل ابن- فارض نمی‌توان پاره‌ای دریافتهای شاعرانه راکه راجع به‌انسان و جهان وخدا دارد مبنایی گرفت برای بازسازی‌یك دستگاه فلسفی. دربعضی موارد ذکرشراب و مستی، ذکر عشق و شاهد، و ذکر قول به‌وحدت ادیان که در سخن وی‌هست اگرهم در مفهوم عرفانی خویش بااقوال صوفیان اهل‌سکر شباهت دارد ممکن است از نوع آن چیزی باشدکه صوفیه شطحیات می‌خوانند و درمورد وی نیز مثل ابن‌فارض سوء تفاهم شگفت‌انگیزی خواهد بود اگر برخلاف آنچه ازقدیم در نزد اکثریت مشایخ پذیرفته شده است به‌استناد نظیر این دعاوی حکم بر گرایشهایی شودکه منجر به‌تصور همه خدایی تواند شد[۲].

معهذا از آنچه حافظ به‌زبان رمزی گوید و آنچه بی‌پرده بیان‌می‌کند جهان‌بینی اوراکه از چهارچوبهٔ عرفان دنیای اسلام نیز بیرون نیست تا حدی می‌توان ارزیابی کرد. در ترکیب این جهان‌بینی وی عشق را همچون حلقهٔ پیوندی‌که انسان را از یکسو با جهان و از سوی دیگر باخدا اتصال‌می‌تواند- داد تلقی می‌کند و شك نیست‌که فهم درست این جهان‌بینی بدون آشنایی با آنچه زمینهٔ فرهنگ عصر حافظ محسوب است و مخصوصاً بدون تأمل در زبان آگنده از رمز و ایهام او غیرممکن است. درین زبان رمزی دل را به جام و آینه، معرفت راکه مایهٔ از خود رهایی است به‌شراب، جهان را که خودی انسان مربوط به‌نحوهٔ اتصال وی به‌آن است به‌خرابات و خدا راکه از خود- رهایی سالك برای نیل به‌معرفت و وصال اوست به‌محبوب و معشوق تعبیر می- کندوخودسیروسلوك هم عشق‌است. بدین‌گونه ابعادچندگانه‌که‌جهان‌بینی‌عرفانی اورا تعین می‌بخشد دردنیای عشق‌وغزل‌امتداد داردواینکه بخش‌عمده‌ای ازرمزها و استعارات وی را الفاظ و تعبیرهایی چون جام جم و آینهٔ جام وعکس می ونقش رخ و روی ساقی و جلوهٔ شاهد و پیرمغان وکوی میکده و راه خرابات دربرمی گیرد بیشك از آن روست‌که قالب غزل در شکل عادی و سنتی خویش

با اینگونه الفاظ سروکار دارد. اما اشارات رمزی که در کلام حافظ رنگ تازه‌ای به‌این الفاظ می‌بخشد در ادب عرفانی‌قبل‌از وی نیز سابقه دارد، چنانکه نه‌فقط شاعران صوفی از سنائی تا مولوی تجربه‌های عرفانی خود وحتی‌جهان‌بینی‌عرفانی‌خود را، که‌وابسته به‌تصورآنها ازپیوندسه‌جانبه بین انسان وجهان‌و خداست، با این گونه الفاظ تعبیر کرده‌اند بلکه امثال حلاج و ابن‌فارض و ابن‌عربی نیز درتوصیف‌تجربه‌های‌خویش‌بااین گونه رمزها سروکارداشته‌اند. از گفتهٔ شبستری (م۷۲۰) و مغربی (م۸۰۹) که اولی تعلق به‌یك نسل پیش از حافظ و دومی تعلق به یك نسل بعداز وی داشته است نیز برمی‌آید که در کلام عرفا از چشم ولب و رخ و زلف و خطو خال وشراب و شاهد و شمع و جام‌وخرابات باید به رمزهایی که ورای مفهوم ظاهریشان هست توجه داشت.[۳] و چون وقتی حافظ به‌بیان تجربه‌های عرفانی خویش‌دست زده است این طرز تلقی از رمزها همچون یك زبان قراردادی در دنیای عرفان ایرانی شناخته بوده است وحتی کمال خجندی یك شاعر معاصر او بعضی سخنان خویش را بروفق این گونه رمزها تأویل می کرده است، برای او که دوست می‌داشته است تمام تجارب‌خود را در قالب غزل بریزد استفاده ازین زبان قراردادی هم که منشأ آن غزل عاشقانه است نباید غریب یاخلاف انتظار تلقی شود. این رمز و استعاره‌درواقع تصویرهایی را ارائه می کند که خودرنگ حسی و مادی دارند اما در عین‌حال تصور آن را که کلام فقط به‌همان مفهوم حسی و مادی محدودست از خاطر ما دفع می کنند و ما را به یك نیمهٔ غیرحسی و غیرمادی خویش نیز که به‌آسانی قابل ادراك و تصور نیست رهنمون می‌شوند. البته کلام حافظ که غالباً با ایهام سروکار دارد برای این گونه رمزها قلمرو مناسبی عرضه می کند. در واقع بسیاری مضمونها و اندیشه‌ها که اگر به‌زبانی غیر از زبان رمز و اشاره گفته‌آید غالباً دشوار، خشن و ملال‌انگیز به‌نظر می‌آید وقتی به‌کمك این رموز و اشارات گفته می‌آید رنگ وجلوهٔ تازه‌ای می گیرد، قدرت وتأثیر فوق‌العاده‌ای پیدا می‌کند و این رمزها برای آنها همچون پروبالی می‌شود که خواننده را از آفاق دنیای حسی به‌جو دنیای ماوراء حس پرواز می‌دهد. شك نیست که‌وقتی در کلام گوینده تصور آنکه تنها مفهوم حسی و عادی آن مراد باشد دشوار یا

محال بنظر آید وجود رمز و اشاره را لامحاله همچون نوعی «ایهام» باید پذیرفت خاصه که لفظ یا تعبیر در طی زمان چنان معانی گونه‌گون پذیرفته باشد که ناچار، گوینده ناخودآگاه تحت‌تأثیر آن گونه معانی واقع شود. در مورد الفاظی چون جام و می و معشوق و خرابات که در سخنان عرفانی حافظ هست بدون شك توجه به‌این نکته نیز که پیش‌از وی در کلام‌ابن‌فارض‌وشبستری هم اینگونه لفظها از تنگنای قلمرو جهان حسی به‌آن سوی دنیای غیرحسی راه یافته‌اند دیگر دراین باب جای شك باقی نمی‌گذاردکه این گونه الفاظ را آنجاکه معنی حسی درآنها انسان راخرسند نمی کند باید به‌معانی ماوراء حسی حمل کرد. این امر که کلام گوینده را فقط وقتی می‌توان برمعنی رمزی‌تأویل کرد که مفهوم ظاهری و حسی آن‌کافی بنظر نیاید در ادراك مفهوم این رمزها البته شرط مهم است و در موردکلام حافظ نیز بدون تردید تصور وجود رمز و استعاره فقط وقتی جایز هست‌که سخن وی را با آنچه مفهوم حسی و مادی آن اقتضا دارد نتوان تفسیر کرد. درست است‌که ضرورت عبور ازقلمرو حسی را همه‌کس به‌یك‌گونه درنمی‌یابد و در این‌باره بین انسانها اختلاف هست اما احساس این ضرورت وقتی می‌تواند ملاك محسوب شودکه انسان با فرهنگ عصر حافظ و با قلمرو فکری او و همعصرانش آشنایی درست یافته باشد. البته حافظ‌که جادوی «ایهام» کلام او را غالباً در فضای اثیری رمز و ابهام وارد می‌کند طبیعی است‌که رمز و اشارت را بکار گرفته باشد. معهذا گمان آنکه این رمزها در تمام تجربه‌های شاعر ودرهمهٔ دورانهای زندگی وی ثابت مانده‌باشد و جام و آینه و شراب و معشوق در سراسر دیوانش همواره به‌یك معنی باشد درست نیست وکسی که می‌خواهد رموز تمام دیوان را با کلید واحدی بگشاید تمام دیوان را برروی خویش بسته خواهد یافت. بدون شك، شاعر که تقریباً هرلحظهٔ عمرش یك‌تجربهٔ سرشار و درخشان شاعرانه است‌نمی‌تواند در تمام عمر به‌یك تصور، به‌یك نگرش، و به‌یك جهان‌بینی محدود مانده‌باشد. آنکه گمان می‌کند در زبان حافظ همواره جام رمز فلان مفهوم و محتسب اشاره به‌فلان مقصود است، دگرگونی بی‌آرام وجدان شاعرانهٔ او را نادیده گرفته است. بحقیقت اگر در یك دوره از زندگی او محتسب درکلام او

فرمانروایی ریاکار را نشان می‌دهد در دورهٔ دیگر ممکن است فقط کنایه‌ای از زاهد ظاهرپرست باشد. چنانکه معشوق و محبوب هم اگر در شعر عرفانی او کنایه از حق است این امر مانع ازآن نیست که شاعر آن را درغزلهای سیاسی خویش نیز غالباً در معنی ممدوح بکار برده باشد. معهذا با این رمزها و استعارات وی نه‌فقط تجربه‌های عرفانی خویش را، که صوفیه حال و مقام و کشف و شهود می‌خوانند، رنگ غنائی می‌دهد بلکه حتی جهان بینی عرفانی خود را هم که حاصل تأمل در قرآن و تفکر در مسایل مربوط به‌دنیای غیب است درکسوت اشعاری که با غزلهای عاشقانه در آثار خود او و شاعران دیگر تفاوتی ندارد به‌بیان درمی‌آورد. اگر در این زبان رمزی، وی‌ازمعرفت تعبیر به‌جام جم می کند از آن روست که جام جم رمز مستی اوست وآن‌معرفت هم که عارف جویای آن است امری است که اگر حصولش ممکن باشد طریقی که دارد چیزی است که جز به مستی از آن تعبیر نمی‌توان‌کرد. چون، لازمهٔ آن گونه معرفت آن‌است که انسان خودی‌خود را که بین او و حقیقت‌حجابست کنارنهد و معرفت خالص را بیرون از سودگراییهای خود پرستانه‌ای که‌اهل‌نظر واهل عمل‌دارند، فقط در نفی‌خود جستجو کند وچنین معرفت راجزجام‌جم که رمز بیخودی و از خود رهایی است کدام امر دیگری می‌تواند به انسان عرضه کند؟ بعلاوه، جز با جام جم ـ که حس و عقل را درحجاب فراموشی و بیخودی می‌اندازد وآن اتکاء را، که اهل استدلال بر داده‌های حس دارند و بهمین سبب غالباً جز در آنچه برحس مبتنی است در همه‌چیز دیگر شك می‌کنند، ازبین می برد ـ نمی‌توان از محدودیت یك ذهن خویشتن گرای رهایی یافت و البته‌چون این‌از خودرهایی آنچه را مانع از ادراك دنیای ماورای‌حس است از پیش برمی‌دارد انسان را با معرفت مخصوص اهل عرفان که عبارت از شناخت دنیای ماورای خودی است آشنا می کند و با این وضع اگر مستی که جام جم رمز آن است در نزد عارف نشان معرفت تلقی شود نباید مایهٔ شگفتی باشد. ازین گذشته، جام جم درافسانه‌ها گه‌گاه باجام کیخسرو یکی استواین جام‌که بموجب روایات شاهنامه به‌این پادشاه افسانه‌ها فرصت داد تا بیژن را درون چاه افراسیاب پیداکند خود رمزی است از معرفت‌کامل و جامع که همه

چیز را در برمی گیرد و البته هیچ چیز از دایرهٔ آن بیرون نمی‌ماند.

برای عارف که انسان را عالم صغیر می‌یابد و تمام‌کاینات را در وجود او خلاصه می‌بیند انسان کامل نیز می‌تواند به جام‌جهان‌نما و جام جم تعبیر شود چنانکه مغربی، یك شاعر و عارف جوانتر که در اواخر عهد حیات حافظ طریقهٔ محیی‌الدین را درشعر خویش تعلیم می کرد در رساله‌ای که به عنوان جام جم نوشت همین طرز تفکر را ارائه می‌کرد. نه آیا عالم اسرار ورموز که تعلیم اسماء ـ بدان گونه که قرآن دربارهٔ آدم از آن سخن می گوید ـ اشارت بدان است خود مزیتی است که مخصوصاً انسان کامل را از همهٔ کاینات ممتاز می کند؟ در حقیقت، این هم که آدم مسجود ملایك می‌شود از آن روست که وجود او، از آن جهت که جامعیت دارد علم واقعی را که امری خدایی‌است تجسم می‌دهد و مثل جام‌جهان‌نما و جام‌جم تمام کاینات را در ذات خویش تصویر می‌نماید.

درهرحال آنچه حافظ از جام جم می‌جوید معرفت است با این تفاوت که آن راگاه ازلحاظ محتوای جام می‌جوید که با ذوق بیخودی حجابی‌راکه بین انسان وکاینات هست ازمیان بر می‌دارد وگاه از لحاظ شکل‌جام طلب می‌کندش که صفای آینه‌گون آن تمام‌کاینات را چنانکه هست جلوه می بخشد و برای عارف آنچه‌را معرفت واقعی است تحقق می‌دهد. اگر رمز معرفت‌واقعی را، که‌کمال‌آن در اتحاد بین عارف با موضوع معرفت او تواند بود و آنچه حکما نیز در اتحاد عاقل و معقول[۴] گفته‌اند تعبیری فلسفی از همان دریافت عرفانی بشمار می‌آید، حافظ با رمزهایی چون جام و مستی و بیخودی بیان می‌کند بیشك ازآن روست که این اتحاد عارف‌باموضوع معرفت به‌حقیقت نفی خودی را از وی طلب می‌کند که همان فناست ـ فنای صوفی. این نفی‌خودی درعین حال تعلقی راکه تصور «خود» یا «خود مرکزی» بین انسان و دنیای اسباب و حواس بوجود می‌آورد از بین می‌برد وعارف را به‌معرفت تام‌که نفی خود و نفی تمام آنچه ماسوای موضوع معرفت اوست لازمهٔ آن است می‌رساند و بدینگونه وی را با موضوع معرفت خویش متحد می‌سازد.

جام، از آنجاکه با نفی خودی عارف را به‌اتحاد با موضوع معرفت

خویش رهنمونی می‌کند رمزی است از معرفت واقعی و استعمال آن همچون رمز ونمودگار برای این تجربهٔ عرفانی هم اختصاص به‌حافظ ندارد و در بین کسانی که پیش‌ازوی سکر و بیخودی را به همین اوصاف ستایش کرده‌اند ابن‌فارض را می‌توان ذکر کرد که خمریهٔ او نیز ممکن است در اندیشهٔ حافظ بی‌تأثیر نمانده باشد[۵].

در هرحال، نیل به‌این اتحاد است که از آن به «حق‌الیقین» تعبیر می‌کنند و عرفان واقعی نزد رهروان طریقت جز از آن راه حاصل نمی‌شود چنانکه فقط در لحظه‌ای که دریچه‌ای ازین دنیای «حال» برروی عارف گشوده‌می‌شود وی می‌تواند خویشتن خویش را درآنچه موضوع معرفت اوست گم کند و در چنین حالی است که وی‌می‌تواند تمام‌آنچه را درورای پردهٔ‌حس‌می گذرد، در جو ذهنی خویش در نوعی کشف و شهود تجربه کند. این حالت کشف‌وشهود قطعاً شاعرانه‌ترین تجربهٔ عارف است و اگرحافظ از آن سخن می گویدنه‌فقط به‌عنوان عارف بلکه به‌عنوان شاعر هم حق اوهست. آنچه دراین تجربهٔ‌عرفانی مخصوصاً شاعرانه است وآن را در قلمرو دنیایی مواجتر، مرموزتر واثیری‌تر از افقهای دنیای سوررئالیسم قرار می‌دهد این است که در لحظه‌های دیریاب این مکاشفات عارف وجدان خودرا از تمام قشرهایی که انس به‌ادراکات‌محدود به‌حس وفاصله‌گیری از آنچه ماورای حس است برآن پوشانیده است مجرد می‌کند و با آمادگی ذهنی که به‌سبب تمرین در انصراف از محسوسات و تأمل در عوالم ماورای حس برایش حاصل شده است باآنچه موضوع معرفت اوست اتحاد می‌یابد وبه تعبیرمولاناجلال‌الدین«درکارگه، یعنی‌عدم» در می‌آید تاببیند صنع و صانع را بهم[۶]. یعنی درعین حال رؤیاهای شاعرانه نیز در کلام حافظ گه‌گاه هاله‌ای از واقعات اهل مکاشفه را عرضه می‌کند.

درست است که این‌رؤیاها ممکن است جز تعبیر شاعرانه‌ای‌ازخوابهایی که ناغنوده می‌توان دید نباشد اما چون شاعر آنها را «خواب» می‌خواند نباید آنها را فقط به‌چشم مکاشفات هنرمندانه که در بیداری نیز حاصل‌می‌شود نگریست. دراین‌صورت حتی ورای آنچه از سنتهای مربوط به تعبیر رؤیا که در عصروی‌رایج بوده است برمی‌آید درتفسیر این رؤیاها مخصوصاً بایدبه‌طرز

تعبیر رایج در نزد عرفا رجوع کرد که رؤیاهای صالح را حاصل عبور سالك بر ملك و ملکوت می‌دانند[۷]، و در آن نیز غالباً نوعی مکاشفه و کشف می‌جویند. کشف مخیل در چنین حالی است که تصرف نیروی خیال بر آنچه برای روح کشف شده باشد لباس حس می‌پوشاند و آن را به‌صورتی در می‌آورد که محسوس تواند شد. از جمله وقتی شاعر نقل می‌کند که در خواب با آفتاب هم‌وثاق شده است یا شاهد طلوع ماه بوده است این خواب ممکن است همچون خوابی که یوسف در باب آن یازده کوکب دید رؤیایی پیغمبرانه باشد یا همچون خوابهایی که ابن‌عربی در باب ازدواج با حروف و باستارگان دید رؤیایی عارفانه.

درهرحال وقتی صوفیه می‌گویند که در کشف مخیل سالك حقیقت قلب را در صورت کواکب می‌بیند[۸]، از این کلام آنها می‌توان کلیدی بدست آورد برای فهم رمزهایی که حافظ در توصیف رؤیاهای خویش بکار می‌برد. رؤیای آفتاب، رؤیای ماهی که برمی‌آید. اما شاعر غزلسرا که در اوقات بیداری نیز، خودآگاه یا ناخودآگاه، ضمیر او جز با آفتاب‌طلعتان و مهرویان و جز با جام و پیاله سروکار ندارد آیا رؤیاهایش نباید برهمین زمینه‌ها متکی باشد؟ درعین‌حال طرفه آن‌است که مکاشفات‌عرفانی شاعر نیز مثل رؤیاهای‌شاعرانه‌اش صحنه‌ای جز شب ندارد: شب، که در افسانه‌های عامیانه‌ای که راجع به‌نانوایی حافظ نقل می‌شود نیز نقش خاصی در الهامات او دارد. عبث نیست که شب در کلام او گه‌گاه بمثابهٔ یك رمز به‌کار می‌رود، بامفهومهایی مواج و گونه‌گون و از همه مهمتر با مفهوم لحظه‌های مکاشفه. این لحظهٔ شهود و مکاشفه که حافظ در پاره‌ای تأملات عرفانی خویش از آن تعبیر به «دوش» می‌کند درواقع لحظه‌ای است بیرون از مرز زمان، چراکه مکاشفه در نزد عرفا با مقام تمکین ارتباط دارد و زمان چنانکه مولاناجلال‌الدین در توصیف مکاشفهٔ معروف دقوقی[۹] خاطرنشان می‌سازد منشأ تلوین است و عارف در چنان حال از چنبرهٔ زمان وامی‌رهد و از قید چون وچند فارغ می‌شود. با اینهمه وقتی این لحظهٔ درخشان دیریاب را در جریان زندگی درونی خویش که این گونه لحظه‌ها بندرت در آن اتفاق می‌افتد متمایز می‌کند آن حیات عادی ومهمل را در قیاس با نور و درخشندگی این حال بی‌مانند خویش فقط یك شب تیره می‌یابد.

بدون شك این مفهوم رمزی که حافظ برای شب در نظر دارد تجربهٔ عرفانی او را باآنچه بعضی عارفان اروپایی قرون وسطی آزموده‌اند گه‌گاه همجنس نشان می‌دهد[۱۰].

در پایان یك همچو شب فرخنده‌ای است که حافظ نیل خود را به آن لحظه‌های درخشان مثل حال کسی که ازسرزمین ظلمتهای جاودانه به‌دنیای بی‌پایان نور قدم می‌نهد توصیف می‌کند و تجربه‌ای راکه از شعشعهٔ پرتو ذات و از نوشیدن یك جرعه از جام تجلی صفات دارد، باشوق و هیجان شاعرانه به‌بیان درمی‌آورد و در بیان وی چنان لحن صادقانه‌ای احساس می‌شود که آن‌را جز به‌یك تجربهٔ واقعی و شخصی منسوب نمی‌توان‌کرد.

این تجلی هم که از شعشعهٔ پرتو ذات برای عارف حاصل می‌شود در واقع یادآور تجربه‌ای است که موسی در کوه طور باآن روبروگشت و البته آنجاکه طور دربرخورد با همچو تجلی ازهم فرو می‌پاشد پیداست که‌واکنش شاعر نیز دربرخورد با این‌نور تجلی باید بیخودی باشد ــ و فنای ازخویش. اما وقتی از باده‌ای صحبت می‌کند که از جام تجلی صفات به‌او داده‌اند بی‌شك نظر به‌مکاشفه‌ای دارد که در طی آن صفات حق برعارف تجلی می‌کندوچون در این‌حال صفات انسانی که حجاب است درمیان نیست حتی بی‌آنکه وی از خویش غایب شودبعضی از حقایق غیبی راکشف می‌کند[۱۱] و این تجارب‌عرفانی مراتب دارد از مکاشفهٔ عقلی که ادراك اشراقی است تاکشف روحانی که رؤیت ملایك‌رابه‌ذهن‌القامی‌کند واین‌همه،زندگی‌درونی‌عارف را از زندگی‌عادی‌ممتاز می‌کند و اگر هم به قلمرو رؤیاهای یك بیمار روحی تعلق دارد روحانیت و صفایی در آن هست‌که آن را با مقولهٔ فعالیتهای سالم یك ذهن آفرینشگر مربوط می‌دارد.

بی‌هیچ شك یك تجربهٔ شگرف حافظ در قلمرو این مکاشفات عارفانه آنجاست‌که شاعر درپایان آن، میلاد آدم و پیدایش جوهر انسان را تصویر-می‌کند.ــ دوش‌دیدم‌که ملایك در میخانه زدند. در این تصویر، شاعر از ورای دریچهٔ‌کشف و شهود پیدایش دنیایی را توصیف می‌کند که درآن گل آدم را تا بارشحهٔ جام، رشحهٔمی، در پیمانه‌ای به‌هم در نیامیزند نمی‌توانند برای عشق و

آدمیت از آن معجونی بسازند. این البته یك نوع مکاشفه است از نوع آنچه عارفان دیگر از بایزید تا محیی الدین در سیر اطوار انسانی و در معراج روحانی خویش داشته‌اند. اگر وی درطی این سیر روحانی ساکنان حریم ملکوت را نیز با انسان راه‌نشین هم پیاله می‌بیند از آن‌روست که عشق را امری چنان متعالی می‌یابد که قلمرو ملکوت هم مثل عالم ملك از حوزهٔ استیلای او خالی نیست. درست است که ادراك عشق از حوصلهٔ فرشته بیرون است و به قول حافظ «فرشته عشق نداند که چیست قصه مخوان» اما ساکنان حرم ستر و عفاف ملکوت، که منحصر به‌ملایك هم نیستند و سلسلهٔ ارواح و عقول را نیز شامل هستند، خواه‌ناخواه محکوم به‌عشقند چنانکه ورای آنها نیز ــ طفیل هستی عشقند آدمی و پری. و وقتی انسان به‌عنوان کلمهٔ جامع‌الهی عشق را مایهٔ امتیاز خویش می‌یابد سایر مراتب و شئون کاینات چگونه می‌توانند از عشق خالی بمانند؟ نهایت آنکه عشق آنها ناخودآگاه و درنهایت چیزی جز شوق به کمال نیست. آنچه خودآگاه و درواقع ناشی از امانت الهی و میثاق‌الست است عبارت است از عشق انسان ــ عشق واقعی. مکاشفه‌ای هم که حافظ دراین تصویر ملایك ومیخانه عرضه می‌کند تجربه است که جای‌جای درغزلهای دیگروی نیزهست ویك جاهم که در کلام وی اشارتی دیگر به‌همین گل آدم هست باز به‌ملك، که بردرمیخانهٔ عشق گویی بیرون مانده است ودربارهٔ آنچه درآن کارگاه شوروعشق می گذرد با دلهره و نگرانی می‌اندیشد، بانگ می‌زندکه «ای ملك‌تسبیح گوی، کاندرآنجا طینت‌آدم مخمر می کنند». اما این مکاشفه راجع به‌ملایك ومیخانه، چنان تصویری از کارگاه خلقت وپیدایش انسان عرضه می کندکه آنچه محمد اقبال، شاعرلاهور، درباب میلاد آدم می گوید با تمام لطف و جمال اندیشه‌انگیزی که دارد درقیاس باآن فقط گوشه‌ای پریده رنگ از یك پردهٔ عظیم و پرجنب‌وجوش را نمایش‌می‌دهد[۱۲]. تصویری‌که حافظ از این مکاشفهٔ خویش عرضه می کند پرده‌ای رؤیایی است‌که شاعر درطی آن، در زمینهٔ پرابهام یك ظلمت بی‌نام که ممکن است خود تیرگیهای دنیای بی‌تعین یا قلمرو اعیان ثابته را منعکس‌کند، نیمرخ ملایك را تصویر می‌کندکه آنجا در شتاب و درنگ یك شب‌دیرپای پردلهره‌گل آدم بسرشتند و به‌پیمانه زدند.

در طرح این تصویر ذهنی که با فرهنگ دنیای حافظ پیوند دارد نه‌فقط آنچه در حدیث راجع به‌آن چهل بامداد که گل آدم را سرشتند[۱۳] آمده است به‌خاطر خوانندهٔ رازآشنا می گذرد بلکه وی شاید بدان داستان رمزآمیز نیز که در تفسیرها راجع به‌آغاز خلقت آدم هست ومولانا بالطف و عمقی بی‌مانند آن را در مثنوی آورده است توجه‌کند : داستان ملایك ــ جبرئیل، میکائیل و عزرائیل ــ که خداوند آنها را یك یك به زمین فرستاد تا پاره‌ای از خاك جهت قالب گیری آدم بیارند و ترس و خودداری زمین ازاینکه مایه ساز این قالب شود به‌قدری‌آنها را متأثر و مردد ساخت که سرانجام فقط عزرائیل بود که توانست آن زاریها را نادیده بگیرد.[۱۴]

آنچه به‌این واقعه در این مکاشفهٔ حافظ رنگ شاعرانهٔ خاصی‌می‌بخشد نه‌فقط این نکته است که میلاد آدم به‌قلمرو شب وبه‌مفهوم روانی و ایجادی آن ارتباط دارد بلکه این نیز که صحنهٔ واقعه یك میخانه است جنبهٔ رمزآمیز این تصویر را بیشتر می کند و موج شعری راکه درآن هست خیزوجهش‌افزونتری می‌بخشد.

بعلاوه، وقتی حافظ در تصویر این‌مکاشفهٔ خویش خاطرنشان می کند که درگیرودار این گل کاری و قالب گیری شتابکارانه، ساکنان حرم ستروعفاف ملکوت هم، با انسان راه‌نشین‌خاکی، بادهٔ مستانه زدندکسی که باآنچه درقرآن راجع به «عَلَّمَ الأسماء» هست‌آشنایی دارد به‌آسانی درك می کندکه شاعردرعین‌حال اشارت دارد به‌اینکه معرفت ملائکه هم معرفت مع‌الواسطه است و به‌پای معرفت انسان‌که تلقین و تعلیم حق است نمی‌رسد و در واقع آنچه در جام او هست ازپیمانهٔ وجودآدم نشأت می‌یابد[۱۵]. اما اگر شاعر از این پیمانه گیران قالب آدمی‌که خودشان در عین‌حال مثل فرهاد افسانه‌ها در برابر دست‌ساخت خویش سر به‌سجده می‌نهند به‌عنوان «ساکنان حرم ستروعفاف ملکوت» یادمی‌کند نه فقط برای آن است‌که نشان دهد ستروعفاف‌آنها مثل ستروعفاف زنان حرمسراهای شرقی‌فقط‌ناشی ازحرم‌نشینی اجباریشان است بلکه‌نیزازآن‌روست که شاعر با نوعی شیطنت زیرکانه همیشه دوست دارد تمام‌کسانی را که لاف زهد و تقوی می‌زنندبدنام‌کند و تاحدی منسوب بدارد به‌مستی وبی‌باکی.معهذا

این پرده‌نشینان حرم ستروعفاف که فقط مع‌الواسطهٔ انسان با رمز معرفت که شاعر از آن تعبیر به شراب می کند آشنایی می توانند یافت چون ظلوم جهول نیستند از عشق محروم می‌مانند ــ از عشق که امانت الهی است و فقط جرأت وجسارت یك ظلوم جهول است که قبولش را برای انسان تصور پذیر کرده‌است. از همین روست که شاعر درطی این مکاشفهٔ عرفانی باز خود را بامسئلهٔ امانت مواجه می‌بیند و با این مسئله که یك قرعهٔ فال او را وادار به قبول بار امانتی کرده است که آسمان هم از قبولش ابا داشت. این امانت عشق ــ بدون شك حلقه‌ای است که دنیای محدود عارف را با دنیای نامحدود معشوق ازلی مربوط می کند، ودرعین‌حال اورا ازمعشوق جدا می‌دارد. درست است که‌وجود این امانت از سنخیت و تجانسی که بین انسان وموضوع عشق او هست حکایت دارد لیکن نومیدی تلخی که در این عشق هست نشان می‌دهد که حتی‌درآستانهٔ اتحاد آنها نیز وحدت غیرممکن است‌وهمواره وجود نامحدود را ورطه‌ای‌عبورناپذیر از وجود محدود جدا می کند. بدون شك آن «مشکلها» که مخصوصاً عشق عرفانی را برای شاعر آگنده ازنومیدی می کند همین ورطه‌ای است که او را همچون جزئی‌از جهان، ازجان جهان که در عین‌حال آفرینشگر جهان نیزهست جدا می کند. اگر این‌فاصله آنها را جدا نکند اتحاد عارف باموضوع معرفت وی که در واقع نوعی «وجدان» است می‌بایست در «وجود»ش هم تحقق پیدا کند واین امری است که برای وی قبولش ممکن نیست. چراکه منجرمی‌شود به‌اندیشهٔ همه خدایی که دین به‌عنوان رابطهٔ بین خلق و خالق ازتصورآن می‌لرزد و آن را رد می کند. بعلاوه اگر انسان که عالم صغیراست به اقتضای وصف ظلوم وجهول نقصی دارد که وی را وامی‌دارد تا امانت الهی را بپذیرد و عشق را مثل بالی بیابد که اورا در مراتب کمال پرواز می‌دهد چرا عالم که انسان کبیر است به‌اندازهٔ او نقص نداشته باشد تا وجودآن مایهٔ کمال‌جوئیش گردد و درعین‌حال بین او و وجودی که کامل است ورطه‌ای عبورناپذیر پدید‌آورد که فاصله‌ای باشد بین خلق که ناقص و نمود است با خالق که عبارت است ازکمال و وجود. اگر برخلاف آنچه پیرعقل می‌خواهد به‌وی تلقین کند شاعر که تکیه برتعلیم قلب دارد آثار قلم صنع را که عبارت ازکاینات عالم است از

نقص وخطا عاری نمی‌یابد ازآن روست که‌نفی خطا ازآن مستلزم تصور دنیایی است که ازهرجهت کامل باشد و تصور وجودی کامل که غیراز وجود خدا باشد تمام اشکالهایی راکه‌درثنویت هست همراه دارد و قبول آنکه وجود کامل‌هم‌یکی بیش نباشد منتهی می‌شود به‌تصور همه خدایی که قبولش برای هرکس که قایل به‌دین و شریعت هست غیرممکن خواهد بود.

البته دنیایی که وجود نقص وخطاآن را از نیل به‌کمال دورنگه می‌دارد با عشقی هم که عهد امانت و میثاق‌الست آن‌را درحد اقتضای بندگی محدودمی‌کند توافق دارد وعجب نیست که با وجود نوعی تجانس که بین عارف با موضوع معرفتش هست عشقی که عارف را با معشوق وی مربوط می‌دارد عشقی نومیدانه باشدکه درآن اتحاد بین عاشق ومعشوق اگرهم وجدانش ممکن باشد وجودش غیرممکن است. در واقع باآنکه ورطهٔ عبورناپذیری که نزد حافظ بین عاشق‌و معشوق‌هست قبول‌فکروحدت را برای عقل‌وی‌ناممکن می‌سازد استغراق درعشق که هرچیز دیگر را جزوجود معشوق برای وی در خورنفی می کند این تصور راکه عقل از قبولش ابا دارد بعنوان امری که وجدانی نه وجودی است ـ بر وی تحمیل می‌نماید و اگر در تفکر شاعر بین تصور وحدت ـ که برای‌دوگانگی بین خالق ومخلوق جایی باقی نمی گذارد ـ با اعتقاد به خلق و ابداع که وجدان دینی هرمسلمان جزبدان سرفرود نمی‌آورد نوعی کشمکش هست این کشمکش درکلام حافظ از تنازع‌بین‌عقل وعشق ناشی است که خود وجه‌دیگری است از تفاوت بین وجدان و وجود. بدون شك این کشمکش بین عقل و عشق راکه یك‌ویژگی‌روح‌شاعرانهٔ‌حافظ است باید همواره درفهم وتوجیه سخنان وی در نظر داشت، چراکه بدون توجه به‌این نکته انسان غالباً دوست دارد ازحافظ و ازهر شاعرکه به‌هنرآفرینی اوباشد یك فیلسوف بسازد با یك نظام هماهنگ فکری ویك تعالیم واحد فلسفی. اما توقع یك نظام واحد وهماهنگ ازشاعر نه‌فقط درحکم نفی وجدان هنری اوست در واقع به‌منزلهٔ نادیده گرفتن جنبهٔ آفرینندگی او نیز هست چون قریحهٔ آفرینشگر وی فقط درحرکت بین جاذبه‌های متضاد می‌تواند جوهر خود راکه‌پویایی است حفظ کند وخود را با دنیایی که‌یکنواخت، بی‌تحرك، ومومیایی شده‌نیست هماهنگ‌سازد. ازین روست که

حافظ اگر یك جا تحت‌تأثیر جاذبهٔ عقل. تصور اتحاد بین خلق وحق، بین‌عالم صغیر و عالم‌کبیر راکه به‌یك اندازه محکوم به‌نقص‌و شر ند ـ باآفرینندهٔ آنها ـ که‌کمال و خیر نامحدود مطلق است ـ در خورنفی و رد می‌یابد جای دیگراز تأثیرجاذبهٔ عشقی که جز یك وجود نمی‌شناسد به‌تصوری ازنوع وجدان وحدت برمی گردد و این کشمکش بین‌عقل وعشق که درعین‌حال لازمهٔ‌وجدان آفرینشگر وهنر آفرین او نیز هست او را از این‌که به یك نظام واحد در سراسر عمر و آثار خویش پای‌بند بماند باز می‌دارد وبه‌کسی‌که در دنیای الست فاصلهٔ بین خدایی راکه پیمان بندگی می گیرد وانسانی‌که پیمان بندگی می‌دهد پر نشدنی می‌یابد اجازه می‌دهد از تجلی ازلی دم زند و از اینکه در تمام عرصهٔ وجود هرچه هست مراتب‌گونه‌گون این تجلی است، از جهان تا انسان و ازانسان تا خدای او ـ اتحاد عشق و عاشق و معشوق. اگر وی جام جم را رمزی ازدل عارف می‌یابد برای آن است‌که دل مثل این جام افسانه‌ها محل‌تجلی‌وانعکاس حقیقت است و وقتی می گوید که«عکس روی» معشوق در آینهٔ دل سبب شدکه «عارف از پرتو می در طمع خام افتاد» مخصوصاً به‌نقش این رمزهای شاعرانه توجه دارد چراکه این جلوه درعین حال به‌وی می‌آموزد که بین‌آنکه تجلی می‌کند و آنکه‌پذیرای تجلی است ازهمه جهت اتحاد ممکن نیست، اماوسوسه‌ای اشتباه‌آمیز نیز هست‌که وجدان و وجود را با هم مخلوط می‌کند و اورا بطمع می‌اندازد. این وسوسه در خاطر وی این اندیشه را القا می‌کندکه این عکس نه یك تصویر معشوق بلکه عین صورت اوست و بین اوکه خود جز همان جام نیست با معشوق‌که عبارت ازحق است اتحاد واقعی هست: بدین‌گونه معرفت قلبی‌که از تجلی حق برای عارف حاصل می‌شود‌ونوعی وجدان است چنان‌مایهٔ یقین وی می‌شودکه اورا تا سرحد تصور اتحاد با حق مـی‌کشاند. اما حقیقت که عارف از تأمل دراحوال خویش به‌آن برمی‌خورد این است‌که تمام‌این‌نقشها وجودشان جزاوهام نیست‌حقیقت‌تمام آنها همان صورت معشوق است همان یك فروغ رخ ساقی است‌که درجام افتاد. شك نیست‌که اگرعارف در نوعی‌بیخودی، ادراك و تمیز خود را از دست نداده باشد به‌آسانی می‌تواند توجه‌کندکه بین جام با می وبا فروغ روی ساقی‌که درجام انعکاس دارد تفاوت هست. تنهاهمین

نکته هست که می‌تواند وی را از تصور آن گونه «وحدت» که با الحاد سرمویی بیش فاصله ندارد باز دارد و جالب است که حافظ بررغم آشنایی که با تعلیم اهل وحدت دارد این پندار را «طمع خام» می‌خواند و بدین گونه ورطه‌ای را که همیشه بین معشوق و عاشق بین انسان و خدا هست عبورناپذیر نشان می‌دهد و آنچه را عشق به‌وی القا می‌کند وفقط نوعی وجدان است در پرتو عقل غیر- ممکن می‌یابد و عاری از وجود واقعی. بدین گونه، کشمکش بین عقل و عشق که وجدان آفرینشگر وی را عرصهٔ جولان خویش می‌یابد اورا بین گرایش به- وحدت که وجدان وجدان است و بازگشت به اثنینیت که وجدان وجود است سرگردان می‌دارد و زبان رمزش گاه ازاثنینیت که وجود است بارمزعهدالست تعبیر می‌کندو گاه ازوحدت که عبارت از وجدان است با رمز تجلی یادمی‌کند.

معهذا زبان رمز شاعر بی‌آنکه ما را در مورد آنچه از تأثیر کشمکش عقل و عشق در وجدان آفرینشگر او منعکس هست به اشتباه اندازد وضع تلقی حافظ را از دستگاه شیخ ومرید وسلسله و خانقاه برای ما روشن می‌کند. در واقع با این رمز و نشانها که از زبان غزل می‌گیرد حافظ نه‌فقط جهان‌بینی عرفانی و تجارب قلبی خود را در قالب عشق و بیخودی و جام و آینه وشاهد و ساقی تعبیر می‌کند، بلکه موقع خود را نیز در دنیایی که تفکر انسانی بین تعلیم فقیه وصوفی و فیلسوف و متکلم درکشمکش است تعیین می‌کند.

در حقیقت با آنکه حافظ خودگه‌گاه خاطر نشان می‌کندکه در طریق وصول به سر منزل عنقا، راه را نه به‌خود رفته است و «قطع این مرحله‌بامرغ سلیمان» کرده است و با آنکه خود وی یادآوری می‌کند که «به‌راه عشق منه بی‌دلیل راه قدم که من به‌خویش نمودم صد اهتمام ونشد» باز دربارهٔ آن مرغ سلیمان که دلیل راه وی بوده است چیزی به‌ما نمی‌گوید و از او تعبیر به‌پیر مغان، پیرخرابات، پیردردی‌کش وپیر می‌فروش می‌کند، امالحن بیانش درنفی‌و طردشیخ‌خانقاه به‌قدری قاطع است‌که ما رامطمئن‌می‌کندهر گونه جستجویی که برای یافتن این پیردلیل در وجود یك شیخ خانقاه یا یك سلسلهٔ طریقت انجام شود بیهوده است. اما پیرمغان و پیرخرابات را شاعر طوری تصویر می‌کند که گویی آنچه در وجود او مایهٔ هدایت سالك هست جدایی راه اوست‌از هرراه

دیگر– از هر راه که نزد اهل خانقاه به‌مقصد می‌رسد. وقتی شاعر درامر معرفت، به‌قلب بیش ازعقل تکیه می کند و آن را با این زبان رمز جام جم می‌خواند دیگر البته جای شگفتی نخواهد بود که مشکل خویش را نیز نه نزد زاهد مسجدنشین مطرح کند ونه نزد شیخ خانقاه، نه از حکمت فیلسوف حل این معما را بخواهد نه ازکلام اهل نظر. چراکه مشکل او نه‌چیزی است که هیچ یك از این رهروان بتواند وی را درحل آن کمك کند. راه زاهد مسجدی راه شخصی است و اگر خود اورا خرسندکرده باشد نه ازآن گونه است که‌بتواند مشکل دیگری را نیز حل کند. اما دربین سایر رهروان راه فیلسوف و متکلم هم هردو براستدلال و نظر مبتنی است و حافظ که طالب معرفتی عاری از شك و خالی از شائبهٔ تردد و تردید است نمی‌تواند مثل فیلسوف در منزلگاه عقل توقف کند و در قلمرو علتها و اسباب. راه اشراق را هم که صوفی و عارف از آن دم می‌زنند غالباً آلوده به دکانداریهای اهل مدرسه و اهل خانقاه می‌یابد. درحقیقت راه صوفی اگر وقتی هم عبارت بوده است از واکنش درمقابل پای‌-بندی به‌رسوم و آداب از وقتی صحبت شیخ و خانقاه و مرید و سلسله در میان آمد عبارت شده بود ازبازگشت به‌آداب و رسوم – به‌یك ارتجاع یا انحطاط واقعی[۱۶]. این نکته بیقین از اسبابی بود که حافظ را ازتسلیم به دستگاه شیخ و خانقاه باز می‌داشت. حتی قبل‌ازوی نیز، سعدی با آنکه کسانی چون شیخ شهاب‌الدین سهروردی را هم گویا ملاقات‌کرده بود حاضر نشد به‌آداب‌طریقت اهل خانقاه تسلیم بشود. وقتی وی در گلستان راجع به‌حقیقت تصوف می گفت: «ازین پیش طایفه‌ای در جهان بودند به‌صورت پراکنده و به‌معنی جمع امروز خلقی‌اند به‌ظاهر جمع وبه‌دل پراکنده»[۱۷] در واقع نظر به‌انتقاد از روابط نزدیك سلسله‌های اهل خانقاه داشت که‌گویی این پیوند شیخی و مریدی آنها را پای‌-بند به‌آداب مترسمان می کرد – و محکوم به پراکندگی و اختلاف. در این صورت آنچه نیز حافظ در نقد صوفی می گوید که «ای بسا خرقه که مستوجب آتش باشد» تنها حاکی از نوعی بی‌اعتقادی نسبت به مدعیان تصوف نیست‌بلکه انتقادی است جدی ازرسم و راه‌کسانی که تصوف زنده و جاندار امثال بایزید، و شبلی و حلاج را به‌چیزی از مقولهٔ نظامات مسکین مدرسه و مکتب تبدیل-

کرده‌اند ـ و به‌رسوم سلسله و خانقاه. بدگویی از صوفیه هم که در کلام او هست در واقع برای آن است که پای بندی آنها را به‌آداب و رسوم مربوط به‌خرقه و سلسله نوعی انحراف ازاصل تصوف می‌یابد و ازهمین‌روست که وی نسبت به‌مشایخ عصر خویش بی‌اعتمادی نشان می‌دهد و آنها را غالباً مدعی می‌خواندو بیخبر. درست است که دربعضی جایها نیزطوری ازصوفی و صوفیان سخن می‌گوید که گویی خودش نیز از آنهاست اما این طرز تلقی از صوفیان در واقع برای آن است که آنها را نیز در تمام آنچه یك رند نامه سیاه ـ مثل خود وی ـ بدان سبب درخور ملامت می‌شود با خویشتن همراه نشان دهد. ازجمله یك‌جا با لحنی رندانه‌یادآوری می کند که صوفیان‌جمله حریفند ونظرباز ولی زان میان حافظ دلسوخته بدنام افتاد و در واقع برای آنکه صوفیان را غیر از آنکه حریف و نظرباز معرفی می‌کند در سالوس و ریا هم ماهر جلوه دهد خود و رندیهای خود را نیز به‌شیوهٔ آنها منسوب می‌دارد و باز جای دیگر وقتی می گوید: صوفیان واستدند از گرو می همه رخت دلق ما بود که در خانهٔ خمار بماند اگرخود را هم مثل یك صوفی نشان می‌دهد برای‌آن است که می‌خواهد صوفی را هم مثل خودش اهل میخانه ومی معرفی کند و می‌خواهد مخصوصاً خاطر نشان کند که صوفی هم اگر ادعای زهد دارد باز مثل‌وی گه گاه رخت خود را نیز در میخانه گرو می کند و با اینهمه اگر صوفی می‌تواند رخت خود را ازگرو می واستاند و وی از عهدهٔ این کار برنمی‌آید از آن روست که صوفی شهر برخلاف‌وی لقمهٔ شبهه هم می‌خورد ومثل «یك‌حیوان خوش علف» ازهرچه نیازش کنند روی گردان نیست. بدینگونه، حافظ حساب خود را هم از زاهد جدا می کند وهم از صوفی و با سوءظنی هم که نسبت به‌کاربرد عقل در قلمرو ایمان دارد به‌آنچه فیلسوف و متکلم نیز به‌عنوان‌حکمت درباب مسائل مربوط به ماوراء حس عرضه می کنند خود را محدود نمی کند و با لحن کسی که ازحاصل کار آنان بیخبر نیست خاطرنشان می کند ـ که کس نگشود و نگشاید به‌حکمت این معما را. باقی می‌ماند یك راه که عبارت باشد از تجربهٔ شخصی ـ تجربهٔ عرفانی در تأمل و مکاشفه. اما وقتی وصول به‌این مرحله نیز به‌بیخودی و ترك‌تمام آنچه «خودی» انسان را می‌سازد وابسته

باشد پیداست که آنچه وی را «بدان مقصد عالی» هدایت می کند باید صحبت رندان باشد ـ صحبت پیر مغان، پیرخرابات.

آنچه مقام این پیرخرابات و حق صحبت او را مخصوصاً در نظر شاعر مثل مقام یك شیخ خانقاه می کند تأثیری است که شراب او دارد ـ در دفع خودی: در دفع این خودنگری که در دنیا هرچه اندوه ونگرانی هست به‌آن وابسته است. درست است که درسلوك باطنی شاعر این عشق و شراب حالتی رمزی واثیری پیدا می کند که ماورای قلمرو تجارب حسی است اما ادراك آن عوالم راهم شاعر ظاهراً مانع از آن نمی‌دیده است که در سلوك ظاهری نیز بررغم‌زاهدان ریاکار و واعظان شحنه شناس جوهر روح خود را به‌این «یاقوت مذاب» آلوده کند. در واقع اندوه عشق‌جسمانی راکه لابد در شیراز پر کرشمه جان یك شاعر را نمی‌توانست آسوده بگذارد چه چیزی بهتر از شراب می‌تواند بشوید وازبین ببرد؟ درست است که گه‌گاه از افیون نیز که چاشنی‌شراب می‌کرده‌اند و حتی در بین فرمانروایان عصر نیز هواداران و معتادان داشته‌است در شعر شاعر نشان هست[18]، اما آنچه تمام غزل وی ستایش آن است بیش از هرچیز شراب است: شراب که سه‌گانهٔ آن نزد رندان رازآشنا، چنان اعجازی دارد که کور را می‌تواند بیناکند و آن راکه سی سال گنگ بوده است می‌تواند به‌زبان آورد. نه فقط، ابونواس مثل یك تجربه‌کردهٔ کارافتاده به‌ما اطمینان می‌دهد که صبحگاهان سه جام آن بلای خمار را از تمام مفاصل انسان بیرون می کند بلکه حسان‌بن ثابت هم یادآوری می کند که هنوز سه قدح از آن ننوشیده‌اید که عقل و دین شما از بین می‌رود. در برابر چنین معجون فراغتی که سه‌جام‌آن غسالهٔ هر گونه دلنگرانی وهر گونه اندیشهٔ خطاست[19] کدام‌محنت عشق هست که پایدار بماند؟ وقتی نقش غم از دور پیدا شد تنها شراب است که آنرا محو می کند وفرومی‌شوید و در این صورت پیداست که عشق از شراب دور نمی‌ماند. ازمستی، از درد، ازمرگ و ازهرآنچه بعضی حکمای امروز به‌قلمروکرانه‌های زندگی مربوط می‌دانند، عشق قویترست و در واقع با ادراك عشق است که انسان می‌تواند تمام وجود خود را ادراك کند و تجربه. اماعشق شاعر البته همه از یك گونه نیست: عشق هست وعشق: جسمانی و روحانی. در

دلی که او دارد هم‌اندوه عشق جسمانی می گنجد وهم خارخار عشق روحانی- عشق عارفان.

اینجاست که فهم کلام او غالباً دشوار می‌شود وآگنده از ابهام. اما این سر عشق نه در حوصلهٔ دانش هرمدعی است وهرچند تحصیل آن، مثل درس اهل مدرسه در اول آسان بنظر می آید، درآخر کار دشواریها دارد و خود را مسئله‌ای نشان می‌دهد که امثال شافعی آن را شرح نتوانندکرد بلکه شرح و حل آن کسی را می‌خواهد مثل حلاج ـ آن هم برسردار[۲۰]. آیا می‌توان شك کرد که لااقل دربعضی موارد این عشق خود چیزی نیست جزهمان عشق‌حلاج، عشق حق که وجود عاشق در آن میان فقط حجاب است و همین حجاب است که او را از معشوق دورمی‌دارد ـ و جدا. اینجاست که شایدآن پژوهندهٔ راز- آشناکه دوست دارد درکلام حافظ چیزی جز رمز عرفانی نشان ندهد باز در ثلاثهٔ غساله تفسیری بیابد از یك تجربهٔ عرفانی. چنین کسی ممکن است که در ثلاثهٔ غساله به‌چشم آن گونه‌معرفت بنگردکه نیل به‌آن انسان را هم ازانتساب صفت، هم از انتساب فعل وهم از انتساب وجود به‌خویشتن بازمی‌دارد و نقش تمام این اوهام را از خاطر وی می‌شوید ومی‌زداید یا خود شاید آن راکنایه از معرفتی بیابدکه ادراك آن نقش هرچه را بین عارف و موضوع معرفت او حجاب می‌شود ـ نقش دنیا راکه انسان به‌سبب آن در حجاب خلق می‌ماند، نقش‌نفس راکه انسان به‌خاطر آن درحجاب نفس می‌ماند، و نقش آخرت را که انسان به‌جهت آن درحجاب بهشت و دوزخ می‌ماند ـ از خاطر وی می- زداید و با این سه غسل که اتحاد عارف با موضوع معرفت وی جز با این مایهٔ از «خودرهایی» ممکن نیست آنچه درپایان‌آن باقی می‌ماند فقط نقش‌حق است ـ وجدان وحدت. ظاهراً آن غسل نیز که حافظ در اشك خویش می کند و باآن می‌خواهد دیدهٔ خود را شایستهٔ دیدار سازد[۲۱] نوعی آماده‌کاری برای همین غسلهای سه گانه است ـ ثلاثهٔ غساله. معهذا اگر آنجاکه درکلام حافظ از این ثلاثهٔ غساله سخن می‌رود چندان نشان توجه به‌دنیای حسی، به دنیای سرو وگل ولاله، هست که سخن را از معنی ظاهری به‌معنی رمزی نمی‌توان منصرف داشت باز شك نیست که حتی وقتی جز شراب شیرازی هم ازاین‌تعبیر

مراد نباشد تأثیری که این ثلاثهٔ غساله درنیل انسان به‌مقام از خودرهایی‌دارد آن اندازه هست که صحبت پیرمغان را بـرای شاعـر، از صحبت پیرخانقاه مطلوبتر کند.

درست است که این پیرمغان حافظ یك گبر باده فروش واقعی هم نیست و رمزی است از آن رندآزاده که سر به‌مقام شیخی ومرشدی فرود نمی‌آورد و درعین آنکه ولیّ راستین است حتی ازدیدهٔ «ولی‌شناسان» هم خود را پنهان‌می‌دارد اما حافظ درعین حال این نکته را نیز که یك پیر میفروش هم‌اگرانسان را ازقید خودی وخودگرایی برهاند صحبتش ازصحبت آن شیخ خانقاه که او را اسیر پندار مـی‌سازد بهتر است همچون اصل عمده‌ای در سلوك روحانـی خویش تلقی می کند و درحالی که زاهدبه‌این «رندنامه‌سیاه» روی ترش می کند وی بررغم سالوسگران شهر در وی بچشم یك مرشد می‌نگـرد. در واقع وقتی پیران دیگربه «زر و زوری» که دارند متکی هستند و وی غیر ازخدای خویش که «خوش عطابخش وخطاپوش خدایی» هم‌هست کسی را ندارد طبیعی بنظرمی‌رسد که رند شیراز اورا مرشد خویش سازد. نـه آیا به‌قول او، در هیچ سری نیست که‌سری‌زخدا نیست؟درشیراز که «دورمحتسب» فراموش‌می‌شد،این پیرمغان باردیگر می‌توانست ازکوچهٔ رندان «صلای سرخوشی» در دهد وباز دورنمایی ازدوران دولت مستعجل فیروزهٔ بواسحقی را در «عهد شاه‌شجاع» نیزعرضه کند.

۸

دو رند

رند تاجوری که با نام شاه شجاع در شیراز بر جای «محتسب» نشست در آغاز امارت شادخواری و بی‌بند و باری دوران بواسحقی را تجدید کرد. شهر رندان، با آغاز امارت او یك لحظه سختیها و تندیهای محتسب را از یاد برد و مژدهٔ رندانهٔ حافظ را «که دور شاه شجاع است می دلیر بنوش» مثل سروش غیب تلقی کرد. درست است که این شاه رندان، از خشونتی که نسبت به‌پدر کرده بود پشیمان شد و او را با عهد و پیمان به‌شیراز آورد، اما وقتی بدعهدی و توطئه‌جویی وی آشکار شد دیگر بار وی را به‌زندان فرستاد ــ به‌قلعه‌ای که پنج سال بعد شاهد مرگ او گشت. قلمرو امیر‌مبارز بین توطئه‌کنندگان تقسیم شد. اصفهان و ابرقوه از آنِ شاه محمود شد، کرمان از آنِ سلطان احمد، وفارس از آنِ شاه‌شجاع. خواجه‌برهان وزیرهم که در سقوط محتسب‌هنوز شاعر شیراز وی‌را آصف جم اقتدار می‌پنداشت‌ازوزارت برکنارشد، و چندی‌بعد، گویا بسبب سختگیریهایی که در دوران وزارت به‌اشارت و خواست امیرمبارز نسبت به‌این شاهزادگان کرده بود، بقتل آمد (ذی‌الحجه ۷۶۰). وزارت هم به‌قوام‌الدین‌صاحب عیار رسید که پیش‌از‌آن‌سالهای دراز پیشکار و مربی شاه‌شجاع بود ویکچند نیز درکرمان عنوان نایب‌السلطنه می‌داشت.

برای حافظ، که از حکومت محتسب آنهمه نارضایی داشت، این تغییر اوضاع مایهٔ امید بود. وزیر تازه نیز مثل خواجه برهان در حق وی اظهار محبت می‌کرد و اظهار التفات. از همان اوایل ورود وی به شیراز، نام حافظ

در مجلس وی باعلاقه وحرمت برده می‌شد، و وقتی شاعر در مدح وی قصیده‌ای گفت و به‌شکر تهمت‌تکفیر کزمیان‌برخاست اظهار خرسندی کرد، درهای مجلس وی برروی شاعر باز شد و شاید با شاه جوان نیز از همین راه باب دوستی گشوده شد و باب ارتباط.

پادشاه تازه یك رند بی‌بند و بار بود ـ لاابالی و عاری از نام و ننگ. نه‌فقط پدر را کور کرد و زندانی، با یك تن از زنان او ـ زنان پدر ـ نیز متهم شد به گناه اودیپوس*. خود او نیز ـ اگر قطعه‌ای که به‌وی نسبت داده‌اند مجعول نباشد ـ رندانه این اتهام را پذیرفت[1]. مثل پدر تندخوی و حتی بدزبان بود؛ اما طنز و ظرافت رندانه را هم گه‌گاه بر این مرده‌ریگ پدر می‌افزود. نه فقط با سلطان اویس ایلکان بلکه‌حتی با یك طبیب روزگار خویش به‌الفاظ زشت، شوخیهای رندانه می کرد[2]. مثل یك رند واقعی، خود را از هر قیدی آزاد حس می کرد ـ نه‌علاقه‌ای نسبت به‌پدر داشت نه نسبت به‌برادران و حتی اگر لازم می‌دید از کور کردن و کشتن فرزند نیز مضایقه نداشت. با برادرش محمودنزدیك‌شانزده سال دایم‌نزاع‌داشت وستیزه. مکرر با وی آشتی کردومکرر پیمان شکست و تا برادر زنده بود ایمنی نداشت. رندی مثل او، که گویی خود را مافوق اخلاق و مافوق همه‌چیز می‌دانست نمی‌توانست بعدها ازمرگ‌بیهنگام این برادر اظهار شادی نکند. اختلاف او با محمود شاه از رقابت دربارهٔ زن پدید آمد. نخست در مورد خان سلطان اینجو، و بعد در مورد دندی خواهر سلطان اویس. خان سلطان، برادرزادهٔ شاه‌شیخ‌را، وی می‌خواست بزنی‌بگیرد اما برادرش پیشدستی کرد و ازدواج آنها مایهٔ رشك وکینهٔ شاه شجاع شد در حق محمود. چند سال بعد هم، برسر خواستاری ازخواهر سلطان اویس ایلکانی، بین دو برادر رقابت افتاد وباز شاه‌شجاع شکست خورد[3] و یکچنددر بیرون از شیراز به‌دربدری افتاد. این هردو ماجرا در قلب این رند، که سر به‌هیچ چیز نمی‌خواست فروآورد، تأثیر دردناك گذاشت. برادرزاده‌اش ـ نصرت‌الدین‌یحیی ـ نیز با آنکه داماد وی بود کژتابی می کرد و بدعهدی.

* Œdipus

مکرر بروی شورید، و مکرر با دشمنانش همعهد شد. این ضربه‌ها برای روح او، که مملو ازسوءظن و سردی وقساوت بود، دیگر جایی جهت تمکین از اخلاق و وجدان باقی نمی گذاشت. شاعر خوبی بود و ذوق ادبی به ظرافت رندانهٔ او جلایی دیگر می‌داد. این طبع حساس شاعرانه، برای کسی که درجست‌وجوی قدرت نمی‌توانست پدروبرادر وفرزند خود را نیز تحمل کند، زندگی وی را یکسره پر کرد از تزلزل و سوءظن. علاقهٔ او به‌شراب دورهٔ تعزیرعهد «محتسب» را منسوخ کرد. خود وی، درشراب افراط می کرد، و ظاهراً هم از افراط در شراب بیمار شد. مستی و شرابخواری نیز به او بهانه‌ای می‌داد تا بخششها وظرافتهای بواسحقی راتجدید کند واینهمه اورا درشهر رندان محبوب می کرد.

دراین‌روزها حافظ به‌آنسوی چهل سالگی قدم می‌نهاد، و توالی‌حوادث و پیشامدهای عبرت‌انگیز، اندك اندك شور و شوق جوانی او را فرو می‌کاست. آیا دراین اوقات کار دیوانی‌نیز داشت؟ ظاهراً داشت. در واقع‌ارتباط با «عمل» و «دیوان» گه‌گاه از پاره‌ای اشعار وی برمی‌آید[۴]. نه فقط بارها از دیوان، از صاحبدیوان، از طغرا و از حساب صحبت می کند، از «وظیفه» هم گه‌گاه در این میان یاد می کند، و وقتی زمستان تیره را در انتظار وظیفه بپایان می‌رساند بهار و سبزه راکه می‌بیند پیش خود می‌اندیشدکه: وظیفه گر برسد مصرفش گل است و نبید. انتظار وظیفه، که برای یك «دیوانی» به وام‌داری ومفلسی ممکن‌است منتهی شود، برای وی‌مخصوصاً درآن سالهای‌جوانی دردناك بوده است و دشوار. آیا دوران محتسب اورا یك چند در این انتظار دردناك باقی گذاشت؟ در اینصورت یك نگرانی او از حکومت امیر مبارز می‌بایست‌همین‌نکته‌باشد. بهرحال، درهمین روزهاست که «شاعروظیفه خوار» مکرر حس می کندکه: «بار عشق و مفلسی صعب است می‌باید کشید.» نه‌مگر وقتی‌هم شاه شجاع یکچند او را ــ بسبب غیبت ازشیراز فراموش‌کرده بود، شاعر که بازگشت او را با آمدن‌عید جشن می گرفت، باز مثل یك طلبکار وظیفه‌خوار شاعرانه شکایت حال می کرد: عمری است پادشاهاکز می تهی است جامم... اما در کدام دوره از عمر خویش، شاعر ما به‌کار دیوانی پرداخته است؟ درست

روشن نیست، شاید از عهد شاه ابواسحق. اینکه درجوانی انتظار وظیفهٔ عقب‌افتاده را می‌کشد پیداست که از همان اوایل حال، ثروت خانواده را برای یك زندگی رندانه و عشرت‌آمیز کافی ندیده است و به‌دربار پیوسته است. در هرحال دراین سالهای چهل سالگی شاعر درشیراز دلبستگیها داشت ـ خانواده و شغل دیوانی، و این هردو او را به‌شهر رندان علاقه‌مند می‌کرد. باآنکه علاقه به «نسیم‌باد مصلی وآب رکناباد» نمی‌گذاشت که از این شهرطرب‌انگیز رندان قدم بیرون نهد، در ورای دروازه‌های شیراز نیز شعر وی همه‌جا دست‌بدست می‌رفت و از تبریز و بغداد گرفته تا هرموز و بنگاله نام و آوازهٔ او همراه قافله‌ها وکشتیها به‌همه‌جا می‌رسید. وی، به‌اشعار خواجو ـ شاعر بلندآوازهٔ کرمان ـ که سالهای آخرعمر خویش را در شیراز می‌گذاشت با نظر تحسین می‌نگریست. از غزلهای وی استقبال می‌کرد و در عین ستایش ازسبك سخن وی خود را استاد غزل نشان می‌داد. با عبیدزاکانی که مثل وی از دربار شاه‌شیخ به‌دستگاه شاه‌شجاع راه یافته بود ظاهراً رابطهٔ دوستی داشت یا آشنایی. با اینهمه شعر وی در این هنگام لطف و عمقی توصیف نکردنی‌داشت و همه‌جا شاعران با وی ارتباط داشتند و شاید مکاتبه. با سلمان ساوجی، که در دربار ایلکانیان ـ گاه در بغداد وگاه در تبریز ـ می‌زیست ظاهراً روابط داشت وپیداست که هر دو شاعر غزلهای یکدیگر را جواب می‌داده‌اند و با یکدیگر نوشت و خواند داشته‌اند چنانکه با عماد فقیه نیز، که در کرمان خانقاه داشت و شاه‌شجاع بسبب علاقه به‌کرمان یا کرمانیان درحق او اظهار ارادت می‌کرد، رابطه داشت ومشاعره. حتی کمال خجندی، که پایان عمر را در تبریز می‌گذاشت، نیز به شعر وی با نظر اعجاب می‌نگریست و علاقه. در دیوانهای تمام این شاعران، اشعاری هست که‌حاکی است‌از ارتباط آنها باحافظ و اینهمه غالباً باید مربوط‌باشد به‌همین دوره ـ دورهٔ شاه‌شجاع. زوال‌روزگار محتسب، بهرحال، آرامش خیال‌را که‌حافظ از دست داده بود به‌وی‌بازگرداند و مخصوصاً قوام‌الدین وزیر ـ صاحب عیار ـ در این دوره نسبت به‌وی لطف و محبت دوستانه داشت. گویند او را در یك مدرسه به‌کار تدریس واداشته بود. از اشعار دیوان، البته درست نمی‌توان دانست که صاحب عیار چه‌کار دیگری به

این شاعر «دانشمند» واگذاشته بود. اما از گفتهٔ حافظ پیداست که وی او را برای خود به‌منزلهٔ یك حامی تلقی می‌کرد ویك مربی. آیا اشتغال به‌یك عمل سلطانی درطی‌همین دوره بودکه سالها بعد او را وامی‌داشت از بی‌عملی‌اظهار ملال کند[5]. ذکر بعضی‌الفاظ، از آنچه درنزد اهل دیوان رایج است، درپاره‌ای اشعار او شاید حاکی باشد از یك اشتغال کوتاه او به‌کار دیوانی. درهرحال در این ایام، آرامش و آسایش او آن مایه بودکه خاطرش از باب زندگی‌در نگرانی نباشد. اما هیچ چیز بی‌ثبات‌تر از اوضاع این زمانه نبود، خاصه‌که «شاه ترکان» دمدمی مزاج بود و دهن بین. درست است که شاه شجاع خود یك رند قلاش‌بود، اما فرق است بین یك رندکه شاهزاده‌ای فرمانروا باشد با یك رندکه‌گدایی باشد مغرور و آزاده. در مسند قدرت یك رند البته وجودی است خطرناك که چون به‌هیچ‌چیز سرفرود نمی‌آورد، به‌هیچ چیز نیز ابقا نمی‌تواند کرد. نگرانی و بدگمانی براحوال وی غلبه داشت وکه می‌توانست«بوی خیر»ی از این اوضاع بشنود؟ درچنین احوالی روزگار حافظ نیز از این‌بی‌ثباتی‌ها برکنار نماند. خواجه قوام‌الدین، که ظاهراً در خدمت گه‌گاه‌حرفهای تند ونیشدار می‌زد[6]، در دنبال یك‌مأموریت جنگی طعمهٔ بدگمانی پادشاه شد؛ و قتل دردانگیز او، که به‌امر شاه او را پاره پاره‌کردند (۷۶۴)، برای حافظ چنان ضربتی بودکه حق داشت مثل یك دوست بیریا در فراق این یگانه «امیدجود»[7] ناله‌سرکند و با اشك و درد بگوید «کزفراق رخت ای خواجه قوام‌الدین داد.»

باگرفتاریهایی که در دنبال این واقعه در کرمان برای شاه‌شجاع پیش آمد و با غلبهٔ لشکر سلطان اویس ایلکانی، که در حمایت از شاه محمودچندی بعد شاه‌شجاع را از شیراز راندند، شاید حافظ بیمیل نبود از این‌آب وهوای فارس که به‌چشم وی «سفله‌پرور» می‌نمود دل برکند و برای اجتناب ازدیدار دورویان و نابکاران شهر، که یك روز با شاه‌شجاع دم از ارادت می‌زدند و روز دیگر با محمود دوستی می‌ورزیدند، راه بغداد و تبریز و یا دیار هند را پیش گیرد. اما علاقه به شیراز مانع بود و شاید جذبهٔ محبت «آن یارکزو خانه» وی «جای پری بود» شاعر را اجازت سیر و سفر نمی‌داد. اگر دنیای

درون وی به‌هیچ افق محدود نمی‌شد و هیچ حد و مرز نمی‌شناخت دنیای برون وی محدود بود به‌چهاردیوار خانه، به‌چهاردیوار سرزمین سعدی که «مقیم» را اجازهٔ سیرو سفر نمی‌داد و «مسافر» را از یاد وطن بیگانه می‌کرد. بعلاوه، شیراز در این زمان پناهگاه امنی بود برای عقل و ذوق. پادشاهان و وزیران آن به‌شعر و ادب علاقه می‌ورزیدند. نه‌فقط شاه‌شجاع خود شاعری پرمایه‌بود، برادرش محمود هم از ذوق شعر نصیبی داشت. حکما و شعرا در آنجا فرصت مناسبی برای هنرنمایی‌داشتند. کسی که‌آسایش و آزادی عقل وروح را می‌جست چه جایی از این سرزمین مناسبتر می‌توانست یافت؟ از این رو بودکه حافظ، با وجود نارضایی و دلنگرانی که داشت، نمی‌خواست آن را ترك کند. یك قرن و نیم پیش - یا اندکی کمتر - که سعدی از تنگ ترکان بیرون رفته بود، آنجا همه‌ویرانی بود وآشفتگی. اما شیراز حافظ اگر از جهت سیاسی بی‌ثبات بود از لحاظ فرهنگی امن بود، با فرهنگ ارزنده‌ای آگنده از عقلهای روشن و دلهای آگاه. در این دو سالی که شاه محمود به‌اتکای لشکر سلطان اویس در شیراز حکم می‌راند و شاه‌شجاع درکرمان و اطراف آن بسر می‌برد، حافظ با آنکه در شیراز ماند ظاهراً علاقه‌ای به‌شاه محمود نشان نداد، هرچند با سلطان اویس، که در واقع محمود دست نشاندهٔ او محسوب می‌شد، البته اظهار علاقه‌کرد. اما سلطان اویس نیز شاعر بود و تربیت یافته. بعلاوه سلمان، که ظاهراً با حافظ دوستی و نوشت و خواند داشت، در دربار او می‌زیست وگویا یك‌بار نیز درهمین ایام، وظیفهٔ او را به‌خزانهٔ شاه محمود حواله داده بودند. اگر سلمان به‌دنبال این «نخود سیاه» شاهانه به‌شیراز آمده باشد، می‌بایست با حافظ ملاقات کرده باشد. آیا در همین مسافرت وی بودکه بموجب بعضی روایات حافظ وی را در یك قطعه ستود: ستودهٔ فضلا خواجهٔ جهان سلمان؟ اینکه بعدها، در بازگشت شاه شجاع شاعر خود را ناچار می‌دید از کردهٔ خویش عذر بخواهد و گناه آدم را برای خویش بهانه سازد، احتمال دارد اشاره‌ای باشد به‌آنچه از روی اجبار یا برحسب مصلحت وقت در مدح این سلطان اویس گفته بود. درچنین احوالی شاعر شیرازکه نمی‌خواست نسبت به‌شاه‌محمود چندان علاقه نشان دهد، بی‌شك برای اجتناب از شر او

ناچار بود به‌سلطان اویس، که حامی و مربی او بود، اظهار ارادت کند. این اظهار ارادت به یك سلطان شاعر پیشهٔ پرآوازه که سایهٔ «تاج عالم‌آرایش» بر فارس نیز مثل آذربایجان وعراق سنگینی می کرد، حافظ را از گزند محمود‌شاه، که ظاهراً وی را دوست و ستایشگر برادر می‌دید، می‌توانست در امان بدارد و در امان داشت. وقتی تعدی ترکان جلایر و سفاهتهای محمود شهر رندان را تقریباً از پا درآورد، وکلوحسن از جانب اکابر شیراز به کرمان رفت تا شاه شجاع را به التماس واصرار به‌شیراز بازآورد، یك لحظه‌امیدهای مرده در دل حافظ زنده شد. شاعر شیراز، که در تمام این «مدت ایام فراق» با شوق و ارادت آرزوی بازگشت شاه‌شجاع را داشت و در طی غزلها پیام شوق و آرزومندی را می‌رساند، بازگشت این قهرمان محبوب رؤیاهای خویش رامثل یك جشن بزرگ تلقی کرد ــ یك عید واقعی. ترانه‌ای که برای این عید دلنواز ساخت یك قصیده بود و چند غزل ــ آگنده از شوق و علاقه[۸]. اما این عید واقعی چندان طولی نکشید و خیلی زود مثل یك غروب عید رنگ نومیدی گرفت، از آنکه اقامت در کرمان و دربدریهای غربت پادشاه رند را به‌احتیاط کشانیده بود و به تظاهر و ریا. آیا بازار زهد و ریا رواج تازه می‌یافت؟ البته نه. اما شوق و علاقه‌ای زودگذر که شاه نسبت به‌اهل‌زهد و تقوی نشان می‌داد برای حافظ‌حیرت‌انگیز بود و دردناك. در کرمان، زاهدان دیار به‌وی فهمانده بودند که دربدریها و سرگشتگیهای او اگر سببی دارد چیزی جز بی‌بندوباریهای او نیست و تا وی مثل پدر راه و رسم زهدوپارسایی پیش‌نگیرد از این گرفتاریها رهایی‌نخواهد داشت. ازین‌رو، این‌بار در بازگشت به‌شیراز شاه‌شجاع رسم و راه پدر پیش گرفت. به‌صحبت زاهدان گرایید واز بی‌بندوباریهای گذشته خود را دور نگه‌داشت. خودش البته اهل فضل بود و گذشته از شاعری با تفسیر و حکمت وکلام نیز سروکار داشت. می گویند در مباحثهٔ علمی اکثر طالب علمان مستعد را مغلوب می کرد و حتی شرح‌حماسه را به‌درس می گفت[۹]. کشاف را به‌خط‌خود نوشته بود و مختصر ابن حاجب را نزد قاضی عضد به‌درس خوانده. حافظه‌ای قوی داشت. مورخ وی نقل می کند که قطعه‌ای شعر عربی را یك‌بار خوانده بود، سالها بعد آن را از حفظ خواند.

خود وی اشعار عربی می گفت، رساله‌ای هم به‌عربی دارد در ستایش علم که حاکی است از اطلاعات وسیع او در مسائل راجع به‌ادب عربی. آیا آن «نگار» حافظ «که به‌مکتب نرفت و خط ننوشت»، و باز «به‌غمزه مسئله‌آموز صدمدرس شد» همین شاه‌شجاع نبود؟ در واقع شاه آنچه آموخته بود نه از مکتب و مدرسه بلکه از مصاحبت علما آموخته بود و در پرتو حافظه‌ای قوی که داشت. باکمك این حافظهٔ بی‌نظیر بود که او از مذاکرات با علما هرچه را می‌شنید ضبط می کرد، بعلاوه از هرفرصت برای آموختن بهره می‌جست. بااینهمه، در بازگشت به‌شیراز آنچه وی را به‌مجلس علما و واعظان شهر می کشانید ظاهراً همه شوق علم نبود، علاقه به‌جلب توجه عوام بود و تظاهر برای دلجویی از شیخان و واعظان. از این روی بود که بی‌تکلف و تشریفات به مجلس درس قوام‌الدین عبدالله ــ استادحافظ ــ حاضر شد و از مجلس وعظ برخی زاهدان شهر فیض جست. بهاءالدین عثمانی شافعی راکه به‌قول حافظ «امام سنت‌وشیخ جماعت»[۱۰] بود قاضی کرد و قدرت ونفوذ بسیار بخشید. حتی یك تن‌ازبزرگان شیراز را به‌مکه فرستاد تادرآنجا برای مجاوران خانقاه بسازد، وزمین‌پاره‌ای نیز جهت قبر شاه درآنجا فراهم آرد. همچنین مثل پدر کوشید تا با خلیفهٔ عباسی مصر تجدید عهد کند. این گرگ آشتی که در بین شاه‌شجاع و اهل زهد رفت در شهر رندان همه‌جا انعکاس خوبی نیافت وکسانی‌که این گرایش به‌زهد را یادآور عهد محتسب می‌دیدند بسختی از «شاه ترکان» سرخوردند. بدینگونه صحبت زهادکرمان ازشاه رندان، درطی یك دو سال، یك محتسب تازه‌ساخت ــ به‌قول یك مورخ صوفی‌مسلك عصر ــ سنی مذهب و معترف به گناه[۱۱]. اما شاید همین نکته بودکه حافظ رند را باز به‌خروش آورد و نارضایی. آیا در همین ایام بودکه شاعر متهم شد به‌باده‌خواری و شاهد بازی؟ وقتی یك رند در مسند قدرت بخواهد دم از پارسایی بزند پیداست‌که در امر به‌معروف و نهی ازمنکر با هشیاری زیرکانهٔ خویش تاکجا خواهد تاخت. ظاهراً در چنین احوالی، برای آنکه جاروجنجال عهد امیرمبارز تکرار نشود، می‌بایست به‌امرشاه‌شجاع برای شاعر ــ که شاید چندان سربراه هم نبوده است ــ اتهام‌هایی بر ساخته باشند. یك روایت می گویدکه او را با پسر یك مفتی در خلوت بدام انداختند

و رسوایی ببار آمد. روایت دیگر هست که از یك بیت او، بوی الحاد شنیدند و بی‌اعتقادی به‌آخرت. می گویند زین‌الدین تایبادی که این ایام در شیراز بود او را ازین بلیه نجات داد. این تهمتها در آن ایام رایج بود و در هر حال پادشاه رندکه به‌توبه می گرایید، بهانه‌ای هم یافت تا رند شاعر را نیز ـ بخاطر بیقیدیهایش ـ تنبیه کند. آیا در همین دوره‌ها بودکه وظیفهٔ او نیز قطع‌ـ شد و شاعر ناچار شد برای آن به‌وزیر مراجعه کند ـ به‌جلال‌الدین تورانشاه؟ در همین دوران کدورت و نارضایی بودکه ظاهراً خواجه از «عمل» خویش‌هم دور ماند. در این دوره که شاعر «گذرگاه عافیت» را «تنگ» می‌یابد، شکایت تلخی که از «بی‌عملی» دارد حاکی است که آنچه وی را به‌دوری از دربار شاه‌ـ شجاع و حتی به‌مسافرت یزد برانگیخته است، در دنبال این ماجرا بوده‌ـ است. با اینهمه در چنین حالی است که وقتی دورنمای بیکاری را می‌بیند خم به‌ابرو نمی‌آورد و بی‌آنکه «آبروی» رندی ـ «فقر و قناعت» ـ را ببرد با خونسردی و جسارت یك رند آشتی ناپذیر زیر لب می گوید: با پادشه‌بگوی که روزی مقرر است. مناعت و غروری که دراین پیام اوهست رندی را نشان‌ـ می‌دهدکه سرگرانی وتکبر را حتی‌ازپادشاه وقت نیز نمی‌تواندتحمل کند. اگر یك روایت حبیب‌السیر درست باشد، شاه‌شجاع وقتی هم با لحن اعتراض به حافظ گفته بودکه غزلیات تو از مطلع تا مقطع هیچیك بریك شیوه نیست و این در شیوهٔ غزل خلاف سنت است. درست است که حافظ یك جواب سربالا هم به‌این اعتراض داده بود وبا این جواب شاه ترکان را رنجانیده بود، اما همین اعتراض پادشاه مناعت و غروری راکه در شاعر بوده می‌بایستی چنان آزرده باشدکه همین گفت و شنود ـ اگر واقع شده باشد ـ برای اینکه‌شاعر را ازشاه دور کند کفایت کرده باشد. هرچه بود، شاعر این بارخود را از دربار کنارکشید و شاید نیز تحت تأثیر غلبهٔ شیخان و زاهدان از نظر افتاد. این دلنگرانی، که دو رند را یکچند از یکدیگر دور داشت، تا چه مدت طول کشید؟ درست معلوم نیست. اما ظاهراً چندان دوام نیافت، ازآنکه «زهدورزی» شاه هم که نه «ازغایت دینداری» بود بسرآمد و شاه ترکان درگیرودارحوادث تازه‌ای که پیش آمد باز برسر باده‌خواری رفت و بر سرعیاشی. در غزلهای

خواجه صحبت از عفو شاه شد و از دوستی او. نه‌آیا رندیهای حافظ گناه‌صعبی نبود، خاصه باکرم «پادشاه خطابخش جرم پوش»؟ بهرحال گویی در همین دوران کدورت و نگرانی بودکه حافظ ـ شاید از ترس جان ـ برخلاف میل قلبی آهنگ سفر کرد به‌یزد. آیا در همین ایام بودکه آب و هوای فارس را سفله‌پرور می‌یافت[۱۲] و با وجود علاقه‌ای‌که تورانشاه درحق وی داشت آرزوی سفر می‌کرد؟ درهرحال قبل‌ازآنکه آهنگ این سفر کند، نیز با ساکنان شهر یزد از دوستی سخن گفته بود و دلنوازی. حتی نسبت به‌شاه یزد اظهار بندگی کرده بود. اما شاه یزد نه‌کسی بودکه بتواند از این رند شیراز ـ چنانکه باید ـ پذیرایی کند. حافظ، هرچند با وی دیدارکرد و این شاه‌جوان را، که برادرزاده و داماد و معارض شاه‌شجاع بود، نیز مدح کرد، از وی نوازش‌ندید. معهذا، سفر یزد یا لااقل مدت دوری از شیراز، چنانچه ازقراین بر می‌آید، کمتر از دوسال نکشید[۱۳]. نصرةالدین یحیی پادشاه یزد که این ایام پهلوان‌ـ اسد را درکرمان برضد شاه‌شجاع تحریك می‌کرد، در سر خیال استقلال‌داشت و در اختلاف بین شاه‌شجاع و محمود دورویی می‌ورزید. گاه با محمودهمدست می‌شد وگاه با شاه‌شجاع دم از انقیاد می‌زد. اما شهر را، چون میراث پدران می‌دید، آباد می‌داشت و با عواید مختصر که داشت د. آنجا بناهای‌خوب‌ساخت و بازارها و خانقاهها[۱۴]. مسافرت به‌یزد، برای حافظ خاطرهٔ خوبی‌نگذاشت. تمایلات زاهدانه‌ای‌که در شهر غلبه داشت نه‌شاه یحیی را ـ که خود ظاهراً با خست و صرفه‌جویی تمام زندگی می‌کرد ـ مجال آن می‌دادکه به یك شاعر رند آزاداندیش چنانکه باید عنایت ورزد نه‌این دارالعباد آدام را برای حافظ چندان محیط مهمان‌نواز مساعدی ساخت. در همین سفر بودکه شاعر «نظر‌ـ باز» شیراز بانومیدی و تأثر، «سرای قاضی یزد» را، به‌ایهام، از«علم نظر» خالی یافت[۱۵]. در هرحال، با آنکه یزد در این ایام تفرجگاههای خوب و مدارس و خانقاههای با رونق داشت، مسافر شیراز درآنجا قراری نیافت. اگر آن‌گونه‌که از یك قطعهٔ دیوان[۱۶] وی استنباط می‌شود در پایان سفر دوساله‌که بختش «به‌خانه‌بازآورد» باز از ترس طلبکار ناچارشد، در خانهٔ «قاضی‌شیراز» بست‌بنشیند، چون جز به‌یزد سفرطولانی دیگر نداشته است می‌توان دریافت‌که

آنچه از شاه یحیی عاید شاعر شد می‌بایست تا چه اندازه فروتر از انتظار او باشد. در هرحال پیداست که حافظ، خیلی زود از این مسافرت پشیمان شد. شاعر نازك طبع غم‌غریبی و غربت را برنمی‌تافت و از ممدوح، که ظاهراً به اینکه «مکارم» وی را به «آفاق» برند اهمیتی نمی‌داد، «وظیفه و زادسفر» که انتظار داشت نمی‌یافت[۱۷]. بعلاوه شبح مرگ هم که ظاهراً از پیش چشم وی‌نیز مثل خیام هرگز دور نمی‌شد او را نگران می‌کرد و در آن تنهاییها و پریشانیها آرزو می‌کرد «که روز واقعه پیش نگار خود» باشد[۱۸]. این اندیشه پشیمانی او را افزود و از اینرو با موکب تورانشاه ـ وزیر تازهٔ شاه شجاع ـ که ظاهراً از سابق وپیش از وزارت خویش با خواجه آشنایی داشت و در این‌ایام گویا جهت دیدار شاه‌یحیی به‌یزد آمده بود به‌شیراز بازگشت. سکون‌خاطر او با سفر و سختیهای آن سازگاری نداشت، ازینرو ظاهراً دیگر علاقه‌ای به‌سفر نشان نداد. آیا به‌اصفهان هم‌سفر کرد؟ در واقع شاهان و وزیرانی که وی با آنها ارتباط داشت‌دراین ایام‌مکرر به‌اصفهان رفت وآمد می‌کردند؛ دراینصورت شاید‌علاقه‌ای که‌حافظ‌به «زنده رود وباغ کاران»[۱۹] اظهارمی کندنشانه‌ای باشدازمسافرتش به‌آن حدود. آیا در سفر یزد به‌اصفهان رفته است؟ از مآخذ کهنه و در خوراعتماد چیزی بدرستی در این باب نمی‌توان استنباط کرد. از اینها گذشته‌یك مسافرت دریایی هم به‌وی نسبت داده‌اند که گویند ناتمام ماند و شاعر بسبب بیم طوفان در نیمه راه حرکت ازآن صرف نظر کرد. گفته‌اند این سفر را بخاطر شاه هرموز کرد یا به‌دعوت پادشاه دکن ـ محمود شاه بهمنی. اما از دیوانش برگه‌ای که این روایت را بدرستی تأیید کند بدست نمی‌توان آورد. بیشتر بنظر می‌آید که قصه را ساخته باشند تا تفسیرهای عامیانهٔ دلپذیری درست کنند برای بعضی اشعار ایهام‌آمیز شاعر. در هر حال حکایت خوبی است برای آنکه غور کلام حافظ را وقتی می‌گوید: غلط کردم که یك طوفان به صد گوهر نمی‌ارزد بروشنی تفسیر کنند. البته روح سلامت طلبی که در شاعر هست می‌بایست وی‌را از چنین سفرها ـ اگر هم آغاز کرده‌باشد ـ منصرف ساخته باشد. آنچه مسلم است، در طی سفر یزد، در این زندان اسکندر، شاعر بخوبی دریافت که طبع رمیده و آرام وی، غم غریبی و غربت را برنمی‌تابد و چاره‌ای نداردجز آنکه

به شهر خود رود و شهریار خود باشد. ازین‌رو بود که همراه جلال‌الدین تورانشاه بـه شیراز بـازگشت ـ به ملك سلیمان. این جلال‌الدین تورانشاه، چند سالی پیش از این، در ابرقوه، به‌ایام دربدری، بـه‌خدمت شاه شجاع در آمده بود؛ و در هنگام بازگشت شاه به‌شیراز، نـزد وی حرمت و تقرب تمام می‌داشت. حافظ نیز می‌بایست درهمین ایام بازگشت با وی دوستی یافته‌باشد. علاقه‌ای که شاه شجاع به این خواجهٔ نـام‌آور نشان می داد، در همان اوان، محرك رشك وزیروقت شدکه وی را نزد شاه متهم به ارتباط بـا محمود شاه کرد. تورانشاه به زندان افتاد، اما خیلی زود تبرئه شد و بـه وزارت رسید. آزادی‌وی از محبس و رسیدنش به‌وزارت برای‌حافظ، که ظاهراً ازدور نگران حال این خواجهٔ با حشمت بود، نوید بشارت بود، و شاعر در وجود وی یك ماه کنعانی می‌یافت‌که زندان را بدرود می‌کرد تا مسند مصر را به‌وجودخویش بیاراید[۲۰]. این مایه دوستی می‌بایست وزیر تازه را واسطهٔ تجدید عهدکرده‌باشد بین دو رند ـ شاه شجاع و حافظ.

در این زمان شاه شجاع با محمود ـ بـرادرش ـ در جنگ بود و در اصفهان گرفتاریهایی داشت. بعلاوه‌کرمان را نیز دستخوش طغیان پهلوان اسد می‌دیدکه دم از استقلال می‌زد. سوءظن به‌پسران هم ـ اویس و شبلی ـ که با پدر می‌خواستند معامله‌ای راکه وی‌با امیرمبارز کرده بود تجدیدکنند، خاطر وی را نگران می‌داشت. گذشته از اینها درد پای مزمن نیز وی راآزار می‌داد، و اینهمه باز شاه رند را از توبه و زهد دور می کرد. یك بـار دیگر شاه به‌جاذبهٔ گناه تسلیم شد و باز مجلس وی میعادگاه شاعران و مطربان ودلقکان و رندان‌گشت. بدینگونه بار دیگردراین مجلسهای رندانه‌که شاه به‌عشرتجویی و حاتم بخشی می‌نشست، حافظ به‌وساطت خواجه‌تورانشاه وزیر محبوب شد و باز چنان دوستی بین این دو رند پدید آمدکه یاد دوران بـواسحقی ازخاطر شاعر فراموش شد.

صحبت تورانشاه وزیر، که در مورد شاه‌شجاع حق گویی و وفاداری می‌ورزید، و در مصاحبت شاعر دم از فقر می‌زد، این محیط دوستی را بوجودمی‌آورد. اما علاقهٔ شاه به‌شعر وادب آن راگرمتر می کرد و سادگی‌وفروتنی

حافظ به‌آن رنگ بیریایی می‌داد. محرك واقعی این دوستی، بهر حال، بیشتر علاقه‌ای بودکه شاه شجاع به‌شعر و ادب داشت. خود وی از شعر لذت می‌برد و با اشعار قدما ـ فارسی وعربی ـ مأنوس بود. غزل دابا لطف و حال می گفت و حتی بعضی قطعات دارد آگنده از ذوق حماسه و هزل. در شاعری گویی فرصتی می‌جست برای آنکه آلام و آمالی را که جبروت و حشمت شاهانه مانع ابراز آن بود بیان کند. درسالهای سرگردانی که اختلاف با شاه محمود وی را از شیراز رانده بود یك منظومه ساخت به‌نام ده‌نامه ـ روح‌العاشقین در بحر هزج ـ که باقی است وحاکی از تألمات واقعی شاهانهٔ وی در آن ایام[۲۱]. غزلها و قطعه‌هایی که نیز از او باقی است اگر چند بسیار نیست اما نشان می‌دهد که شاه ترکان شعر را یك تفنن ساده نمی‌شمرده است بلکه در آن صرف اوقات می‌کرده است. حافظ نیز گه‌گاه بعضی اشعار وی را استقبال می‌کرد. «دلم جز مهر مهرویان طریقی بر نمی گیرد» که مطلع یك غزل مشهور شاعر است جوابی بود به‌یك غزل شاه‌شجاع که لطف و ظرافت آن نمی‌توانست در حافظ بی‌تأثیر مانده باشد[۲۲]. بیهوده نیست که شاعر شیراز در این غزل خویش «ز شاهنشه عجب» می‌داشت «که سر تا پای حافظ را چرا در زر نمی گیرد». غزل دیگرش نیز که در طی آن «هاتفی ازگوشهٔ میخانه دوش» وعدهٔ رحمت می‌دهد استقبالی است از یك غزل شاه با همین وزن و قافیه[۲۳]، که طراوت بیان و شور و حالی که در آن است می‌بایست مایهٔ تحسین و اعجاب حافظ شده باشد. بعلاوه بعضی اشعار و منشآت عربی هم که از او باقی است نشانی است از علاقه‌ای واقعی که این پادشاه داشته است به‌معلومات رایج درعصر خویش. این احوال البته وی را نزد دوستداران معرفت محبوب می‌کرد، اما سادگی و ظرافت رندانهٔ او سبب می‌شد که عامهٔ مردم نیز گه‌گاه او را با تحسین و اعجاب عاشقانه‌ای بپرستند. پهلوانان وکلوها در این ایام نیز، مثل روزگار بواسحقی، حرمت و نفوذی داشتند. در سالهای دوری و دربدری شاه، تنها قدرتی که می‌توانست از حقوق عامه در مقابل مهاجمان ایلکانی دفاع کند نفوذ همین کلوها بود و پهلوانها. همین‌ها بودند که زمینه را برای بازگشت شاه‌شجاع درست کردند و یك تن از آنها بود که هم به کرمان رفت با پیام و

درخواست شیرازیان. این پهلوانان، که غالباً رندان و عیاران محله‌ها هم سر-سپردهٔ آنها بودند، در دستگاه شاه نفوذی پیدا کردند با مأموریتهای مهم. یك تن از آنها ــ پهلوان اسد ــ مدتها حکومت کرمان یافت و وقتی بر وی‌شورید سر در سر این کار نهاد. اصفهان را به یك پهلوان دیگر داد ــ پهلوان‌خرم ــ و بعداز او به پهلوان محمد زین‌الدین. نام عده‌ای از این پهلوانان ــ که بعضی‌شان حتی از خراسان می‌آمدند ــ در زمرهٔ سرداران و نام آوران درگاه وی هست و حاکی است از رابطهٔ نزدیکی که بین او وجود داشت و طبقات عامه. در واقع شاه‌شجاع در دلجویی از عامه نیز هیچ دقیقه‌ای را فرو نمی-گذاشت. می گویند یك روز، موکب شاهانهٔ وی با حشمت و جلال بسیار از کوچه‌های شیراز می گذشت. مردم، چنانکه رسم است، از در و بام با کنجکاوی و علاقه به تماشا آمده بودند. از بام خانه‌ای صدای پیرزنی برخاست که دختر را صدا می‌زد: فاطمه خاتون، اگر می‌خواهی شاه‌شجاع را ببینی به بام بیا. شاه‌شجاع که این حرف را شنید توقف کرد. همراهان سبب پرسیدند. گفت تا فاطمه خاتون ما را نبیند از اینجا قدم برنخواهیم داشت. در واقع نیز آنقدر ایستاد تا فاطمه خاتون از بالای بام توانست موکب باشکوه وی را چنانکه می‌خواست نظاره کند[۲۴]. رفتاری چنین ساده همه جا او را نزد عامه محبوب می کرد. در اینصورت عجب نیست که وقتی دشمن وی پهلوان اسد در کرمان سقوط کرد (۷۷۵)، مردم اظهار شادی را به‌نهایت رساندند. می گویند پهلوان یاغی را کرمانیها پاره پاره کردند، وگوشت او را در دکانهای قصابی خرید وفروش. چندی بعد هم که نخست سلطان اویس وسپس شاه محمود هلاك-شدند (۷۷۶) دوستداران شاه شجاع برای بقای دولت او دعا کردند.

دوستی شاه‌شجاع، در این ایام در دل حافظ نیز موج می‌زد. غزلهای وی شاهد این دوستی است و اگر شاعر در آنها از ممدوح مثل یك معشوق یاد می کند فقط یك شیوهٔ بیان شاعرانه نیست، حاکی است از احساسات‌قلبی. حتی وقتی مقارن این ایام شاه‌شجاع یکچندبه‌آذربایجان رفت (۷۷۷)، حافظ، که همراه موکب شاهانه نبود، در غزلی که با شور و اشتیاق به‌یاد شاه سرود، از صبا می‌خواست تا درآن «ساحل رودارس»، که شاه شیراز درآنجا به‌عیش‌وتفریح

می‌گذرانید از جانب وی «بوسه» «برخاك آن وادی» زنـد و علاقه و اشتیاق شاعر را برساند[۲۵]. در چنان احوالی اگر «نام حافظ» «برزبان کلك شاه» می‌گذشت، دیگر شاعر آرزویی نداشت و اینهمه نشان می‌دهدکه در این روزگار این رابطهٔ شاه و شاعر از نوع ارتباط بین دو دوست بوده‌است نه‌ازنوع رابطهٔ ممدوح و ستایشگر. بعلاوه دربار شاه‌شجاع در این روزهاکه شاه محمودهم از میان برخاسته بود، مرکز قدرت بود در عراق و فـارس. شاهان و بـزرگان اطراف به‌آنجا با چشم تحسین و علاقه می‌نگریستند، و حافظ، که منظور شاه بود، نیز البته نزد دیگران محل توجه بود و احترام. شهرت وی دیگر نـه محدود به‌حوزهٔ دربار آل‌مظفر بود و نه حد و مرز فارس را می‌شناخت. پادشاه هرموز، قطب‌الدین تهمتن بن تـورانشاه نادیده برای وی هدیه‌ها می‌فرستاد و در حق وی لطفها می‌کرد و نواخت‌ها. این «پادشه بحر» کـه درحق حافظ «بنده‌نوازیها»[۲۶] می‌کرد، گه‌گاه به‌شیرازآمده بود وبی‌شك باشعر و فضل‌شاعر آشنایی کافی داشت. اتابك پشنگ‌ـپادشاه‌لرـاز صحرای ایذج با شاعر شیراز ارتباط داشت و از جام زرافشان خویش جرعه‌ای به این رند شیراز هدیه می‌کرد. حتی سلطان غیاث‌دین ـ غیاث‌الدین‌بن اسکندر پادشاه بنگاله ـ نیز از «مـاورای بحار» برای وی هدیه و پیام می‌فرستاد و از وی درخواست شعر و غزل می‌کردکه وی برایش ساخت: ساقی حدیث سرو و گل و لاله می‌رود. این حدیث سرو و گل‌ولاله بعدها یك دشواری عمده شد در شعر حافظ. خاصه که در دنباله‌اش هست: کاین بحث با ثلاثهٔ غساله می‌رود. صحبت از ساقی‌بود و از سرو و گل و لاله، که حافظ درجای دیگر دیوان از نظائر آنهابه‌عنوان جوانان چمن یادکرده است[۲۷]. برای یك رنـد ـ یك رند غزلسرا ـ وقتی حدیث سرو و گل و لاله می‌رود چه بهتر از آن است‌که ایـن بحث با ثلاثهٔ غساله رود. ثلاثهٔ غساله، همان‌کاس سه‌گانی، همان سه‌تایی حکیمان است‌کـه شاعران از آن بسیار صحبت‌کرده‌اند[۲۸] و گفته‌اندکه هر غبار درد و اندوه را در وجود آدمی می‌شوید وبه‌فراموشی‌می‌سپارد. کدام مضمونی مناسبتر از این برای یك غزل هست؟ نه‌آخر ساختمان شعر، که لفظ بنگالـه را همراه دارد، نیز با لاله مناسبت دارد و با ثلاثهٔ غساله؟ اما غرابتی‌که در ترکیب ثلاثهٔ‌غساله

هست و یادآور زبانی است که اهل مدرسه شاید از باب ظرافت آن را بکنایه برای شراب بکار می‌برده‌اند بعدها شارحان را واداشته است که در تفسیر بیت قصه‌ای بسازند ـ کاری که مکرر دربارهٔ شعر حافظ و دیگران کرده‌اند[۲۹]. بموجب این قصه، غساله را نام یك مطربهٔ هندی دانسته‌اند، و سرو و گل و لاله را نام دختران او. نقل هم کرده‌اند که سلطان غیاث‌دین مصرع «ساقی حدیث سرو و گل و لاله می‌رود» را گفت و نتوانست آن را تمام کند، چون شاعران مجلس هم ـ نمی‌دانم چرا ـ نتوانستند آن را بپایان آرند، چند بازرگان از اهل فارس، صحبت حافظ شیراز را بمیان کشیدند و شاه از آنها خواست که وقتی به‌شیراز می‌روند از وی به‌نام سلطان درخواست کنند بر مصرع سلطان غزلی بسازد، و او نیز ساخت که بعد آن را به‌بنگاله فرستاد نزد سلطان. درست است که آنچه درباب سرو و گل و لاله گفته‌اند مجعول است اما در مجلس سلطان غیاث‌دین شاید که وقتی از شاعر یادکرده باشند و بازرگانان فارس که در آن دستگاه راه داشته‌اند، ممکن هست که از این «افتخار شهر» خویش تعریفها کرده باشند وستایشها. در واقع شاعر شیراز دراین ایام درشهرخویش ـ مثل تقریباً هر جای دیگر که زبان فارسی در آنجا رایج بود ـ محبوبیتی تمام داشت. چنانکه از بزرگان و نام‌آوران شهر نیز ـ گذشته از دستگاه شاه و وزیر ـ نواخت و احترام می‌دید. فخرالدین عبدالصمد ـ یك تن از این نام‌آوران که ظاهراً جز در دیوان حافظ هیچ جا ذکری چنین مخلصانه از وی دیده نشده است ـ نسبت به‌وی توجه خاص داشت وکسی بود که در این قحط‌سال آدمیت شاعر می‌توانست به غمخواری او دل ببندد. کمال‌الدین ابوالوفا که از این خواجگان شهر بشمارمی آمد درحق وی نیکیها می کرد و وفاداریها. این مایه دوستی و ارادت که از دور و نزدیك نسبت به‌شاعر اظهار می‌شدبرای شاه موجب ناخرسندی می‌شد و مایهٔ رشك. در واقع، اگردرست باشد که شاه‌شجاع ـ با داعیهٔ شاعری که داشت ـ به‌شهرت و آوازهٔ حافظ رشك برده باشد، می‌بایست تا حدی نیز بسبب علاقه‌ای باشد که شاهان اطراف به‌این شاعر بزرگ شیراز نشان می‌دادند. درهرحال حافظ، که در این روزها اندك اندك سایهٔ شوم و سنگین پیری را برشانه‌های خستهٔ خویش احساس می کرد، از این مایه‌شهرت و

آوازه که محرك رشك و حسد پادشاه وقت نسبت به‌وی بود ظاهراً لذت می‌برد و احساس غرور می‌کرد. اما دیگر نوبت لذت و غرور گذشته بود، شاه شجاع سالهای آخر عمر خویش را می‌گذرانید و پیری حافظ نیز در اندوه و تأثر فرو می‌رفت.

این سالهای آخر برای شاه‌شجاع دوران مصیبت‌ومرارت بود وشاه‌رندان کفارهٔ شرابخوریهای بیحساب خویش را می‌داد. گذشته از دردپا که از سالها باز او را رنج می‌داد، بیماری جوع‌البقر ــ که سیری نداشت ــ نیز وی را تحلیل می‌برد. داغ مرگ پسرش سلطان اویس (۷۷۷)، که بعضی آن‌رامسبوق به‌امر وی دانسته‌اند، هنوزکهنه نشده بودکه مصائب تازه برایش روی داد. در راه سلطانیه، یك شب در مستی حکم کرد تا پسر دیگرش سلطان شبلی را ــ که از وی بیمناك بود ــ کورکردند. چندی بعد خبر وفات مادر و برادرزاده‌اش (۷۸۵) به‌وی رسید. شاه رندان، که در شور جوانی تمام احساسات لطیف اخلاقی را ضعف می‌خواند و ناچیز می‌شمرد، اکنون درضعف بیماری و پیری نمی‌توانست نیش این دردهای قلبی را حس نکند. افراط در شرابخواری و شهوترانی مزاج وی‌را در طی‌سفرهای جنگی منحرف‌کرد. بیماری جوع و درد پا وی را آزار می‌داد. در شولستان چنان در موج شراب غوطه خورد که به‌قول یك مورخ مستی‌وی به‌مستی می‌پیوست. آخر، بیماری رند فرسوده را به‌بستر انداخت و از نومیدی به توبه‌کشانید. وقتی، در پایان چندروزبیماری وفات یافت (۲۲شعبان۷۸۶)، سرنوشت او برای دوستداران هنر مایهٔ تأسف شد. مرثیهٔ کوتاه حافظ، که به‌مناسبت توبهٔ آخرین روزهای عمر شاه «رحمان لایموت» را مادهٔ تاریخ وفات وی یافته بود، اشك دردآمیزی بودکه یك رند پیر در سوك یك رند جوانتر می‌ریخت. اما این رند پیراکنون در قلهٔ افتخار بود و دنیایی را که رند جوان ترك می‌کرد در موج فکر و ذوق خود فرومی‌شست.

۹

رند در بن بست

در این سرپرشور که گذشت عمر نیز گرد پیری بر تارك آن پاشیده بود و با اینهمه، از گرانی که داشت به «دنیی و عقبی» فرود نمی‌آمد، چه‌اندیشه‌ای نهفته بود؟ اندیشه‌ای مرموز، عظیم و خوف‌انگیز که بیرون از وسعت بی‌انتهای خود، هیچ چیز را بزرگ نمی‌یافت، به‌هیچ چیز آری نمی گفت و به هیچ‌چیز تسلیم نبود.

این اندیشه چه بود؟ رندی که در کشمکش بین عقل و قلب انسانی به هیچ‌چیز اطمینان کامل ندارد البته باطن خود را به‌آسانی پیش هر کس کشف نمی کند؛ اما کسی که به جزم و یقین یك «حافظ» خلوت نشین ساده دل قانع نیست پیداست که باطنش باید به نوعی شك هم آلوده باشد. البته نه شك یك ملحد که ایمان را به خاطر عقل نفی می کند، بلکه شك یك عارف که عقل را به خاطر عجزی که از ادراك ایمان دارد درخور تحقیر می‌یابد. بدینگونه اگر در کشمکش بین عقل و وجدان و در مقابل فضولی و پر مدعایی عقل، شاعر وجود خویشتن را تسلیم شك می‌بیند آنچه را نیز از دریچهٔ قلب احساس می کند در خور شك می‌یابد و آنجا که در قلمرو عقل راه خویش را پایان یافته حس‌می کند درقلمرو عشق امتداد بی‌پایانیها رادنبال می کند ـ در فرازونشیب‌وجدان عرفانی. البته در شعر وی نشانی ازشك‌و حیرت فلسفی نیز هست. بعلاوه کسی که حکمت و کلام و عرفان می‌خواند و با شعرابونواس و ابوالعلاء معری و خیام آشنایی دارد، در تمام اینها می‌تواند آبشخوری بیابد برای شك‌وحیرتی که هرگز انسان متفکر را ـ حتی در نورانی‌ترین لحظه‌های یقین خویش

ـ یکسره آرام و بی‌تزلزل باقی نمی‌گذارد. در واقع چنین اندیشه‌ای حتی در قرآن نیز آنجاکه از قول کفار و مشرکان حرفهای حیرت‌آمیز نقل می‌شود بساکه دستاویزی بیابد برای مزید سرگردانیها. وقتی شاعر در تفسیر می‌خواندکه یك عرب استخوان پوسیده‌ای را پیش چشم پیغمبر در دست خویش فروسود وخاك کرد و در آن دمید وبعد پرسید: که می‌گوید این‌را دوباره زنده خواهند کرد؟ عقل او که در آنچه تعلق به‌قلمرو ایمان دارد خود را از ادراك اسرار ناتوان می‌یابد در شك فرومی‌رود و حیرت. اعادهٔ معدوم؟ آیا معاد جسمانی اعادهٔ معدوم است که فلاسفه و اهل تناسخ امکان آن را انکار می کنند و حتی بعضی از معتزله هم آن را ناروا می‌شمرند؟ اما این قاضی عضد، که مواقف او در عهد حافظ همچون یك شاهکار فکر دینی ستایش می‌شود چنین امری را ممکن می‌شمارد و اثبات می کند[1]. شاید مکرر عقل عصیانگر یا محجوب‌شاعر این سؤال را پیش خود طرح کرده باشد. درست است که پایان کار را عقل نمی‌تواند درست‌درك کند، درست است که معاد را هیچ مسلمانی نمی‌تواند انکار کند. اما صحبت از اعادهٔ‌معدوم است ومعاد جسمانی. با اینهمه‌اگر بعضی‌حکما و امثال زنادقه وبراهمه‌دراین حرفهاتردید کرده‌اند نمی‌توان تردیدآنها را بهانه‌ای یافت برای انکار این حرفها. چراکه این تردید در عین حال ممکن است این اندیشه را بخاطر آورد که تحقیق در این‌مسایل درحد عقل محدود انسانی نیست.درشعر حافظ باآنکه‌آثار این‌شك وحیرت هست‌شك‌وی‌نشان سعی‌درانکار قدرت عقل هست اما نشان‌کوشش در نفی دنیای غیب نیست. در اینکه رازی‌در پس پرده هست حافظ شك ندارد اما می‌پرسد که در چنین دستگاه مرموز و پیچیده‌ای که ورای پرده هست، با ضعف و عجزی که محدودیت بر وی تحمیل می‌نماید، عقل ضعیف رای فضولی چرا کند؟ می‌اندیشد که انسان چه فایده‌دارد که دایم‌از «راز دهر» جستجو کند واز چیزهایی که اندیشه کردن در آنها عیش و امید انسان را متزلزل می‌دارد. کدام حکمت هست که این معمای عظیم را گشوده باشد ؟

بعلاوه ، حکمت چیز تازه‌یی به‌انسان نمی‌آموزد و اگر تأثیری در انسان دارد، شاید فقط این اندازه باشد که عقل را در مقابل مسائلی که تعلق

به قلمرو ایمان و حتی اخلاق دارد به حیرت و تردید وامی‌دارد. عقل، عقل داستین که از عوالم قلبی و ایمانی بیگانه به نظر می‌آید، اگر برحیات‌انسان حکمفرما شود جز تزلزل و حیرت هدیه‌ای ندارد و هیچ خوشبختی را ممکن نخواهد کرد. حکما درباب همه چیز عالم از جوهر فرد تا فلک اعظم صحبت می‌کنند، اما طبیعت که همه اسرار و رموز در وجود او نهفته است به حقارت اندیشه وضعف استدلال آنها لبخند می‌زند و باز همچنان مثل ابوالهول یونانی معمای خود را مخفی نگه می‌دارد.

در آنچه مربوط به قلمرو دنیای ماورای حس است بدون شك حافظ گه‌گاه وضعی شبیه به وضع خیام نشان می‌دهد ـ شك. اما ذوق ایمان که‌جای‌جای بوی خوش آشنایی به‌کلام او می‌بخشد نشان می‌دهد که شك او برخلاف آنچه در اولین نظر بخاطر می‌آید شك ملحدانه نیست، شك عارفانه‌ای است که حکمت و عقل را از نیل به‌آنچه در ورای پرده هست عاجز می‌یابد، اما عجز و محدودیت عقل را هم دستاویز آن نمی‌کند که آنچه را در پس پرده نشان می‌دهند وهم بشمرد و نفی کند. وقتی خاطر نشان می‌کند که «راز درون پرده» را از «زاهد عالیمقام» نباید پرسید و فقط «رندان مست» ممکن است از آن آگهی بدهند در واقع نشان می‌دهد که وی در اینکه چیزی در ورای‌پرده هست شك ندارد شك دراین دارد که زاهد وحکیم که از راه عقل و نقل ازآن خبر می‌دهند در آن باره آنچه می‌گویند درست باشد. بنابراین تفکر حافظ نه برشك لاادریه مبتنی است نه برحکمت عندیه[۲] و باآنکه سیرت لذت را هم که تعلیم خیام و در واقع میراث اپیکور است، تا حدی مأخذ سلوك اخلاقی خویش می‌شمرد شك‌گرایی ولذت جویی او ناشی از نفی آنچه ماوراء حس است ـ و اهل ایمان آن‌را غیب می‌خوانند ـ نیست و در واقع از همین‌جاست که در جهان‌بینی او لذت‌جویی و شك‌گرایی فیلسوف با قناعت جویی واستغنا‌طلبی عارف بهم می‌آمیزد و تعلیم او را که‌کشمکش دایم بین قلب وعقل‌همواره یك نوع دوگانگی نیز بدان می‌دهد تبدیل به‌نوعی فلسفهٔ عرفانی می‌کند. بااین فلسفهٔ عرفانی است که او فاصلهٔ لذت‌جویی جسمانی را باعشق الهی درمی‌نوردد وآن دو را بهم می‌پیوندد ـ درواقع‌عشق حتی در جنبهٔ انسانی و جسمانی‌خویش

علقهٔ خودی را در وجود انسان فرو می‌کوبد و با تلقین غیرپرستی، او را از خویشتن خویش بیرون می‌کشد. اینجاست که حافظ عشق را کیمیای هستی تلقی می‌کند و امری که مس وجود انسان را می‌تواند جلا ببخشد و تبدیل به زر کند.

در حقیقت آنچه این‌عشق را، حتی درجلوهٔ انسانی آن همچون کیمیای وجود نشان می‌دهد گستردگی پردامنه‌ای است که «از خودرهایی» ناشی از آن به حیات انسان می‌دهد. این سرشاری و گستردگی حیات است که منشأ واقعی ذوق لذت‌جویی را نیز درشعرحافظ تبیین می‌کند. بدون شك این ذوق‌عشرت‌جویی نیز مثل گرایش به‌شك و حیرت نقطه‌های شباهت واشتراك دنیای حافظ را با دنیای خیام عرضه می‌دارد. در واقع عشق از آنجا که به‌هرصورت هست خودی انسان را با خودی «غیر» پیوند می‌دهد به حکومت مطلق‌العنان خودی پایان می‌دهد و انسان را از خود به‌ورای خود می‌برد. آیا یك تفاوت عمده بین لذت‌جویی حافظ با لذت‌جویی خیام در همین نکته نیست که وی در لذت دریچه‌ای را می‌جوید که او را به‌آفاق از خودرهایی راه دهد، در صورتی که خیام آن را چون وسیله‌ای تلقی می‌کند که او را از همه چیز بگسلاند و فقط به خود بازگرداند ــ به خود، که نزد او مرکز واقعی هستی است و ورای آن جز مرگ، گور، و عدم محض چیز دیگر نیست؟ لذت جنسی، شراب، ودوستی بیشك برای حافظ نیز مثل خیام زندگی انسانی راگستردگی و سرشاری می‌داد اما برخلاف خیام این سرشاری و گستردگی در این دایرهٔ تنگ محدود نمی‌ماند چراکه غایت آن گریز ازخودی بود ــ ازخودی که تمام کاینات را محدود می‌کند و در دایرهٔ تنگ وجود خود درون می‌کشد. حقیقت آن است که برای او نیز مثل خیام و حتی‌مثل هوراس فکر اغتنام فرصت ناشی‌ازتأمل در تزلزل احوال عالم بود با اینهمه آنچه را در این تزلزل مایهٔ رنج بشمار می‌آمد وی ناشی از تعلق انسان به‌خودی می‌دید ورهایی از این‌رنج را ازطریق رهایی از خودی ممکن می‌یافت. وقتی می‌خواهد به می‌پرستی نقش خود را برآب زند، برای آن است که راه رهایی را بیابد و تا خراب کند نقش خودپرستیدن. درست است که دنیای اوبرخلاف دنیای خیام تنها یك بعد حسی ومادی

ندارد تا با مرگ تمام شود، بلکه آنجا هم که دنیای حس به‌پایان می‌رسد دنیای او با ابعاد دیگرش امتداد و مداومت خویش را دنبال می‌کند با اینهمه او، مثل هرعارف راستین دیگر، به این نکته نیز توجه داردکه در طی تحول و تجددی که وجود در توالی نشأتهای مستمر خویش دارد انسان باید در هر نشأت از این مراحل توالی که هست تمام آنچه را کمال آن نشأت بدان مربوط است در وجود خود جذب وحل کند. نشأت دیگرهرچه باشد،و فرجام نشأت حاضر نیز به‌هرصورت که در رسد، زندگی درحال حاضراز انسان طلب‌می‌کندکه داد آن را بکمال بدهد وحقش را بدرست اداکند. لذت‌جویی حافظ یك پایه‌اش نیز در این طرز تفکر است و بدین‌گونه وی، این لذت جویی را همچون یك‌گونه مذهب عرفانی تلقی می‌کند و رند واقعی راکه از تظاهر و ریا برکنار می‌یابد برهمین نشان می‌شناسد که خود را تسلیم عشق، و تسلیم عشرت می‌کند وفتنه چو در عالم او فتاد، برای آنکه ازگزند خودبینی‌ها ــ که انسان را در فتنه‌ها از تفکر به‌غیر می‌ترساند وغالباً به خود و به‌اندیشهٔ مصلحت خود بازمی‌گرداند ــ رهایی پیداکند، مثل یك عارف کامل «به‌جام می» می‌زند و «از غم‌کران» می‌گیرد. معهذا ذوق آزادگی وقناعت عارفانه‌که حتی لذت‌جویی هوداس را نیز متانت و عظمت یك‌رسم و راه فلسفی می‌بخشد به حافظ نیز این نکته را می‌آموزدکه در جستجوی لذت و عشرت جوهر انسانیت را نباید قربانی‌کرد. اگر وی فقر وقناعت‌رایك نوع ملك وگنج خالی «ازآسیب زوال» تلقی می‌کند، اگربه فقر و قناعت می‌گراید و وسوسهٔ مال و جاه راکه درخدمت سلطان باقربانی‌خواستن دانش وآزادگی و دین و مروت، به‌دلنوازی وی می‌آید از خود دورمی‌کند شاید تاحدی نیز از آن‌روست که تجربهٔ‌زندگی به اونشان می‌دهد وقتی ثروت قابل ملاحظه‌ای جمع شد دیگر تمام روح وعمر انسانی می‌بایست برای حفظ ودفاع آن تجهیز وفدا شود و بدین‌گونه،ازآن‌پس با وجود ثروت و قدرت، صلح وآسودگی که هدف واقعی حیات انسان چیزی جز آن نیست فقط یك رؤیای پریشان خواهد نمود. ازین روست‌که با تسلیم عارفانه‌ای تأکید می‌کندکه «چو قسمت ازلی بی‌حضور ماکردند» وچون در این قسمت به‌هیچ وجه«برمن و تو در اختیار نگشادند» ، «رضا به داده بده

و زجبین گره بگشای» «وراندکی نه به وفق رضاست خرده مگیر» چراکه‌این نارضایی خود آسودگی و صفایی راکه هدف زندگی است یك چند مکدر می‌سازد و در عین‌حال آنچه را جبر ــ تقدیر الهی ــ برانسان تحمیل کرده است نمی‌تواند دگرگون کند. این تسلیم و رضای او که یك منشأ فلسفی دارد البته ناشی از دون همتی یا مسئولیت گریزی بیقیدانه نیست ناشی از توجه به اجتناب‌ناپذیری یك نوع جبر است و در عین حال ناشی از توجه به‌لزوم حفظ و رعایت آرامش قلبی. بدین‌گونه جبرانکارناپذیر به وی توجه می‌دهد که در دنیا هرکس قسمتی دارد ونصیبه‌ای، چنانکه اندیشهٔ اجتناب از هرآنچه آسایش و صفای قلبی را برهم می‌زند به وی می‌آموزدکه باید از آنچه هست، از آنچه در دسترس هست، لذت برد و از اینکه عشرت امروز به فردا افتد باید برحذر بود. این لزوم تسلیم به قسمت را حافظ مکرر می‌گوید و غالباً با جزم و اطمینان یك جبری تمام عیارکه در عین حال او را یك جبری تمام عیار هم‌نمی‌توان خواند. معهذا وقتی می‌گوید فیض ازل به زور و زر ارآمدی به دست آب خضر نصیبهٔ اسکندر آمدی، در همین شاهد که برای اثبات ادعای خویش ارائه می‌کند جای چون و چرایی می‌گذارد که حتی لذت‌جویی واقعی را با جستجوی عمر ابد هم مغایر نشان می‌دهد. در واقع چه اطمینان هست‌که این عمر جاوید برای خضر یك فیض ازلی تلقی تواند شد؟ شاید، اصلا چیزی جز یك‌محکومیت ابدی هم نباشد. نه، حافظ عزیز، این‌چه حرف است؟ در دنیایی‌که خودنگری انسان‌تمام آن را به‌یك رؤیای تیره‌تبدیل‌کرده است آنچه اسکندر ممکن بود از آب خضر جسته باشد چیزی جز یك مصیبت ابدی نخواهدبود. عمری‌که ترا زنده نگهدارد اما دل‌پیرت را از داغ، ازداغ عزیزان، مالامال کند ابدی‌بودنش چه خواهد بودجزیك درد ابدی‌ــ‌دردی که به‌طور ابدی با «خودی» انسان پیوسته خواهد ماند. نمی‌دانم این حرف را تو فقط به‌عنوان شاهدی برای‌ادعای مربوط به‌جبر گفته‌ای یا واقعاً آرزوی عمر خضر کرده‌ای؟ اما وقتی این آرزو در دل انسان بروید باید خودرا آماده‌کند برای یك‌تنهایی ابدی و در چنین حالی‌کدام لحظهٔ بی‌دلهره برایش‌باقی‌می‌ماندکه در عیش نقد بکوشد و آنقدرکه می‌تواند وقت را غنیمت گیرد؟ در

زندگی برخلاف آنچه خضر پنداشت آنچه مهم است طول آن نیست عرض آن است. چرا باید آب خضر و عمر خضر را آرزو کرد؟ کسانی که آرام و با احتیاط در طول زندگی راه می‌روند آن را جز یك راه دراز آهنگ ملال‌انگیز و بی‌پایان نخواهند یافت. زندگی را باید از عرض پیمود ـ گستاخ ولذت جویانه اما باعشقی که بتواند انسان را از پیلهٔ خودی و خودنگری خویش برهاند. آنچه هست باید غنیمت شمرد، که گل تا هفتهٔ دیگر نباشد. این اندیشهٔ اپیکوری در محیط فکر و حیات حافظ همه جا از کوچهٔ رندان می‌جوشید و می‌تراوید. نه مگر عبید زاکانی هم در این ایام مثل همهٔ رندان دیگر می‌اندیشید که حاضر وقت باشید که عمر دوباره نخواهد بود، و حتی شاه شجاع هم وقتی از مشاهدهٔ دگرگونیهای احوال درمی‌یافت که نزد خردمندان دنیا نفسی بیش نیست مثل حافظ و خیام زمزمهٔ دیرینهٔ اپیکور و هوراس را تکرار می کرد: برخیز و غنیمت‌دان گر همنفسی‌داری[۳]. در دنیایی که درآن این همه وسوسه برای‌ازخود- گریزی هست، و انسان می‌تواند زیباییهای آفاق ازخودرهایی را کشف کند نمی‌توان دایم به‌مرگ اندیشید: به‌مرگ که انسان را برای همیشه در «خود» مدفون می کند. لذت‌جویی عرفانی و شادمانهٔ حافظ درست در همین نقطه است که از لذت‌جویی نومیدانهٔ خیام می‌تواند جدا شود. اگر حافظ می‌تواند در مقابل وسوسهٔ مال وجاه ـ حتیٰ در احوال و اوضاعی که با دستگاه رند تاجور ارتباط ناگسستنی خودرا ناچار حفظ می کند ـ مقاومت کند برای همین‌است که او ازمال فقط این اندازه توقع دارد که اورا از خودی برهاند. آنجا که مال و جاه خودی را در وجود انسان توسعه می‌دهد و می‌افزاید یك وسوسهٔ اهریمنی است و حتی فلسفهٔ لذت‌جویی هم تسلیم شدن به‌آن را اجازه نمی‌دهد. زرپرست حریص دایم عمرخویش را صرف در جمع کردن مال می کند، گویی فراموش کرده است که در ملاقات با مرگ اگر این همه مال و جاه او را در تارهای خودی، محصور کرده باشد دیگر چیزی جز لعنت وسقوط ابدی در انتظارش نیست. معهذا، اگر حافظ در لحظه‌های ازخودرهایی می‌توانست مرگ را با چشم خونسرد یك رواقی واقعی ـ یك عارف کامل ـ نگاه کند، در پیرامون او که پایهٔ قدرتها می‌لرزید و زندگیها در کام اژدهای خودیها

فرومی‌رفت، مرگ برای همهٔ اطرافیانش چهرهٔ ویرانگر و دردناك خویش را همچنان حفظ کرده بود. در این پریشانیهای عهد مبارز و شاه‌شجاع، که درنده‌خویی‌خودیهای بی‌لجام، ملك‌سلیمان را نیزمثل‌زندان سکندر خراب کرده‌بود، روزگار جلال و شکوه باستانی هم مرده‌بود و آل مظفر آثار ویرانهٔ‌اصطخر[۴] را با همان عبرت می‌دیدندکه دیدار خرابه‌های فراعنه ممکن بود در شاهان مصر بوجودآورد ـ دیدار یك گور. این‌همه‌حاکی‌بود از بیوفاییها وناپایداریهای روزگارکه حتی لذت‌جویی واز خودگریزی نیز نمی‌توانست حافظ را به‌کلی از تأمل در آن باز دارد. اما احوال عبرت‌انگیز این دنیای ناپایدار راکجا باید دید؟ نه در آیینهٔ سکندرکه خود یك افسانه است و حقیقت آن «جام می است» که احوال ملك دارا را منعکس می کند و نه حتی درآینهٔ تاریخ که‌چیزی از حکایت مهر و وفا که درس ازخودرهایی است نمی‌داند و فقط قصهٔ سکندر و دارا را نقل می کند ـ با خودگراییهای بی‌لجام آنها. برای این بی‌ثباتی‌عالم، که در عین حال عارف را به لذت‌جویی و اغتنام فرصت دعوت می کند، حافظ در تمام‌کاینات شاهد می‌یابد و نشانه. حتی گل و گیاه هم دم از این حال می‌زنند وبرآن گواهی می‌دهند. عارف واقعی اگر حتی زبان سوسن را فهم کند می‌تواند از او این شهادت را بشنود اما این سوسن آزاد شاعران با ده زبان که دارد خموش است وهرگز چیزی ازین راز باز نمی گوید[۵]. بهرحال از تمام عالم که کاینات آن همگی زبان دارند صدایی بگوش می‌آید که ناپایداری و بی‌ثباتی زندگی‌را همچون بهانه‌ای برای اغتنام فرصت، برای لذت جویی عارفانه از حیات خاطر نشان می کند. وقتی دنیا تمام آنچه را به انسان بخشید از وی بازپس می‌ستاند این حرص و علاقهٔ کوته‌نظرانه‌ای که انسان به‌جمع مال دارد ـ به‌جمع آوری چیزی‌که انسان به‌آن اندازه‌اش هیچ‌گونه نیازی ندارد ـ چیزی نیست جز تلف‌کردن عمر، هدر دادن وقت. چنگ و نی، ساقی و مطرب، تمام چیزهایی‌که می‌توانند انسان را از عمر، از درد عمر، منصرف دارند و تمام چیزهایی که دایم لذت و فرصت را بیاد می‌آورند دایم به‌بانگ بلند می گویندکه این سعی بی‌حاصلی‌که انسان در جمع کردن مال و وانهادن آن برای میراث خوارگان دارد یك خزینه‌داری احمقانه است

ـ وکفر واقعی[۶]. آیا کفر نیست که انسان عمر خـود را در سختی و بیم ـ که زشتترین جلوه‌های خودنگری است ـ به سر برد وخویشتن را درشکنجهٔ فشار «خودی» تباه کند، تا چیزی‌را نگهداری کند که برای او فقط‌دغدغهٔ خاطر دارد و فقط برای میراث خوران ممکن هست متضمن سودی بشود؟ اگر زنـدگی انسان یك اسارت دایم و مستمر در زندان خودی و خودنگری است، تمام این کون و مکان برای عارف چه حاصلی دارد؟ پوچ پوچها و باطل اباطیل. در واقع آنچه انسان راکه فشار «خودی» تا «لب بحرفنا» پیشش رانـده است از دهان هول‌انگیز امواج فنا[۷] دور نگه می‌دارد فاصلهٔ یك لحظه‌است یك فرصت کوتاه که فقط ازخوددرهایی می‌تواند آن لحظه را ابدی کند. اماکسی که‌دایم دم از مستوری می‌زند و دایم به خود می‌پردازد وخودرا می‌پرورد وتیمار می‌دارد، جز آنکه این لحظهٔ کوتاه را با دلهره‌های‌دردناك ناشی‌از تعلق کوتاهتر کند، از این خودنگریها چه حاصل می‌برد؟ بی‌آنکه حافظ بـا جام و شراب خویش هیچ برضد دین طغیان قطعی کند، بی‌آنکه بخواهد «آنچه گـویند روا نیست» روا شمارد، از جام شراب که وی را به‌بیخودی ـ که نزد وی کمال‌رفعت انسانیت است ـ نزدیك می کند به‌دفاع می‌پردازد وبی‌آنکه به‌شك و یأس لذت‌جویانهٔ خیام برسد، از نوعی شك لذت‌جویانه با دنیای شادی و امید عـارفان ارتباط پیدا می کند.می‌پرسد: این «باده‌نوشی که درو روی و ریایی نبود» چون از آن «زهد فروشی که درو روی وریاست[۸]» برتری دارد، در یك دنیای‌آگنده از جبر، بر«رونق این کارخانه» چه لطمه‌ای می‌زند؟ اینجا چنین می‌نماید که حافظ می‌خواهد رازی را افشاکند که اگر نه آن را به این زبان رمـز آمیز شاعرانـه بیان کرده بود، ممکن بود وی را تـا آستانهٔ اتهام الحاد و زندقه نیز بکشاند. در حقیقت در آنچه تعلق به‌عقاید دینی دارد چیزهایی هست کـه عوام و حتی علمای رسمی از آن خبر درستی ندارند و بساکـه از آن حقیقت هم اگر بویی ببرند بهره‌شان جز زیان و هلاك نباشد. این آن چیزی است که در زمان حافظ اهل مدرسه و کسانی چون میرسید شریف جرجانی و استادان او از آن تعبیر به «حکمت مسکوت عنها» می کرده‌اند[۹]. در واقع وقتی حافظ می گوید: به‌زهد همچوتویی یا ز فسق‌همچومنی، چیزی از «رونق این کارخانه

کم نشود[۱۰]» کلام او مبنی است بر توجه به‌اینکه عظمت و کمال ذات لایتناهی اقتضا ندارد که زهد و فسق مشتی ظلوم و جهول وی را خرسند دارد یا ناخرسند. اما چون بحث و تفسیر این دعوی ممکن هست که در آنچه تعلق به قلمرو شریعت دارد دشواریهایی در زندگی عامه پدید آورد شاعر از این اندیشه با اشاره و اجمال در می‌گذرد و آن را همچون یك «حکمت مسکوت عنها» به‌سکوت، یا به‌اشاره‌ای که مثل سکوت پرسش انگیز است، بر گذار می‌کند. نظیر آنچه سیدشریف جرجانی درهمین باب نقل می‌کند که پیغمبر وقتی باچند تن از یاران در کوچه‌ای می‌گذشت زنی وی را سوگند داد تا با یاران به‌خانهٔ وی در آیند. در خانه آتشی افروخته بود و کودکان زن بر گرد آتش بازی‌می‌کردند، زن‌ازپیغمبر پرسید که آیا خدای بر بندگان رحیمتر هست یا من بر فرزندان‌خویش؟ پیغمبر گفت: البته خدای‌رحیمتر باشداز آنکه «ارحم الراحمین» اوست. زن پرسید که تو پنداری من فرزندان خویش در این آتش درمی‌افکنم؟ گفت: نه، و زن پرسید پس خداوندچگونه بندگان خویش را در آتش‌می‌افکند با آنکه رحیمتر از من است؟ می‌گویند پیغمبر بگریست و گفت: برمن وحی همچنین آمده‌است.[۱۱] روایتی چنین که در زمان حافظ ظاهراً در نزد اهل مدرسه زبانزد بوده است، اگر هم‌اساس درست ندارد رحمت ایزد را که حافظ‌مکرر بدان اظهار امید می‌کند جلوه‌ای خاص مـی‌بخشد و لیکن در عین حال حکم رازی را دارد که چون افشاء آن ممکن هست به تعطیل احکام شریعت منجر‌شود اهل مدرسه‌آن را نفی نمی‌کنند اما از شمار آن گونه سخن می‌شمارند که باید مسکوت گذاشت و بی‌شك قول حافظ را هم که می‌گوید زهد و فسق ما در کارخانه‌ای که ره علم و عقل نیست تأثیری ندارد نباید به شك ملحدانه حمل‌کرد. چراکه حافظ‌مکرر به‌ما خاطر نشان کرده است که‌نسبت‌به‌آنچه «غیب» نام دارد و اذعان بدان شرط ایمان است نظر انکار ندارد و ناچار این حرف او هم از مقولهٔ همان چیزی است که اهل مدرسهٔ عصر او آن را حکمت مسکوت عنها نام می‌داده‌اند. بااینهمه در گیرودار اندیشه‌هایی که خاطر شاعر را مشغول می‌دارد نگرانیهایی نیز هست که غالباً فکر را به‌بن‌بست می‌اندازد و مخصوصاً تعلق به‌قلمرو مناقشات فلسفی دارد.

درحقیقت در برخورد با این بن‌بست شگرف است که پیچیده‌ترین مسائل فلسفی در کلام حافظ مجال بیان پیدا می‌کند. یك جا خاطر نشان می‌کند که «گرچه رندی‌وخرابی گنه ماست‌ولی عاشقی گفت که تو بنده‌بر آن می‌داری[۱۲]» و بدین گونه است که بیخیالیهای دنیای عشق و رندی در اندیشهٔ او منجر به گفت‌وگوهای مشاجره‌انگیز مربوط به جبر، وکسب می‌شود و اینکه آیا انسان در افعال خویش مجبور است یا آزادی دارد و اختیار؟ اگر انسان مثل تمام کاینات دیگر وجودش واقعاً جز نمودی نیست وهرچه حول و قوت هست از آن خداست دیگر نمی‌توان از قدرت انسان صحبت کرد و از ارادهٔ او. درست است که فکر در یك همچو بن‌بست عجیب البته نمی‌تواند آزادی انسان را انکار ـ کند اما آزادی اگر نامحدود باشد دیگر جایی برای مشیت و قدرت باقی ـ نمی‌گذارد. لیکن در عین حال انسان که نسبت به افعال خویش مسئولیت دارد چگونه می‌تواند فاعل واقعی آن افعال نباشد و اگر فاعل واقعی‌اوست چگونه قدرت او با قدرت مطلقه که خاص خداوند است تعارض ندارد؟ مسئلهٔ کسب است، و اینکه اراده را هم خداوند در انسان خلق می‌کند و قدرت برفعل را نیز هم اوست که به‌انسان می‌دهد. آنچه در این مسئله خاطر هرمتفکر را برمی‌آشوبد و در بن‌بست واقعی می‌افکند عبارت است ازبرخورد بین‌تدبیر و تقدیر. و شاعر وقتی حتی به‌خود ملامت می‌کند که «خطا کردی و تدبیر نه این بود» جوابی که به‌نظرش می‌آیدهمان است که هرجبری ممکن است بدهد، یعنی: «چه توان کرد که تقدیرچنین‌بود». در واقع در قرآن و تفسیر آنقدر از تقدیر الهی سخن رفته است که نمی‌توان پرسید چرا باید در دیوان حافظ از آنچه تعبیر به تقدیر می‌شود تا این حد با لحن قبول سخن رفته باشد؟ در آن زمان به‌اعتقاد هر کس که باحکمت وکلام اهل مدرسه سروکاری داشت، انسانی که به‌نظر می‌آید از روی اراده و اختیار خویش فعل و حرکت می‌کند با آن مفلوج که حرکتش اضطراری است و ناشی از اراده و اختیار تمام نیست‌تفاوت زیادی ندارد از آنکه اراده‌واختیار هیچ یك جز آنکه مخلوق ارادهٔ‌خداشمرده‌ـ آید توجیه پذیر نمی‌تواند بود. در واقع اگر انسان قدرت آن را دارد که تا هرچه می‌خواهد انجام دهد پس چه فرقی هست بین خدایی و بندگی و اگر

ندارد در شریعت چگونه امر و نهی بر وی وارد شده است؟ بعلاوه، اینکه در برابر قدرت و وجود خداوند قدرت و وجود دیگری هم که منسوب به انسان است خودنمایی کند جایی برای توحید واقعی باقی نمی گذارد و خود چیزی جز نوعی ثنویت نیست.

اینکه حافظ نیز مثل مولوی و سعدی و مثل هر متفکر مسلمان دیگر بین اراده واجبار نوسان دارد در واقع مربوط به‌برخورد با بن‌بستی است که ناشی از جمع بین اثبات مسئولیت انسان است با نفی حول و قوت از او. در حکمت اهل‌مدرسه، می گویند که‌مقارن هرفعل انسان، خداوند در انسان‌قدرتی برای آن‌ایجاد می کند که با انقضای همان فعل نیز بپایان می‌رسد چنانکه‌برای فعل دیگر هم که مشابه آن باشد باز باید قدرت مشابه و تازه‌ای از خداوندبه وی عطا شود و بدینگونه انسان، که‌توفیق و خذلانش هردو از خداست،درنظام مبتنی برجبر و تقدیر که دنیای او را تشکیل می‌دهد در مقابل قدرتی که برای فعل دارد مسئولیتی هم پیدا می کند وبدینگونه جبر واختیار در وجود وی بهم‌درمی‌آمیزد. طرفه آن است که این گریزگاه فلسفی اهل مدرسه در نزد عارف رنگ جالبی از آرمان جویی اخلاقی هم می گیرد چرا که عارف با این طرز تلقی از جبر و اختیار گویی «فعل» راکه منشأ مسئولیت اوست ونزد او با «میثاق‌الست» هم ارتباط قطعی دارد برعهده می گیرد، اما «مفعول» راکه مثل هر «مخلوق» خالقی جز خدا ندارد از خود نفی می کند و این نفی وآن‌اثبات است که معرف جنبهٔ عمیق اخلاقی است در «جوانمردی» عارف[۱۳]. بدینگونه تدبیر و تقدیر هم هر دو منسوب به حق می‌شود و عجب نیست که حافظ در بارهٔ عاشقی خویش هم خاطرنشان کندکه‌آن نیز نه‌به‌کسب است ونه‌به‌اختیار - این موهبت رسیده ز دیوان فطرتم. در آنچه تعلق به‌مسئولیت دارد نیزحافظ، تا حدی‌مثل خیام به‌سابقهٔ‌علم، علم خدا، تکیه می کند و بالحنی رندانه‌اعتراف‌می کندکه «گناه اگرچه نبود اختیار ما حافظ تو درطریق ادب کوش وگو گناه من است». بدینگونه جوانمردانه فعل را به‌خود انتساب می‌دهد اما از مفعول که از اختیار او بیرون است به خاطر ادب چیزی بر زبان نمی‌آورد. البته این را هم خاطر نشان می کندکه رند گنهکار راکسی سرزنش می کندکه

نمی‌داند به‌آنچه علم حق، علم غیب، بر آن تعلق دارد، نه اعتراضی می‌توان کرد و نه آن را تغییر می‌توان داد. می گوید «مرا به‌رندی و عشق آن فضول عیب‌کند که اعتراض براسرار علم غیب‌کند» وقبل‌از او نیز خیام، آنگونه که از وی نقل کرده‌اند و با وجود تخطئه و انکار متکلمان و صوفیان روزگار خویش، بهانه‌آورده بود که «می‌خوردن من حق ز ازل‌می‌دانست گر می نخورم علم خدا جهل بود.» و اینجاست که پژوهنده اگر با توافق مشرب خیام‌وحافظ در تعدادی مسایل ــ و البته نه از همه حیث ــ آشنا نباشد شاید تشابه این دو بیان را از نوع اخذ و اقتباس بشناسد در صورتی که تشابه از مقولهٔ وحدت تفکر است و تازه در انتساب شعری هم که منسوب به‌خیام است همیشه‌جای‌بحث هست.

جالب آن است که رند شیراز با وجود گناه به‌سابقهٔ لطف ازل‌پناه‌می‌برد که عبارت باشد از هدایت الهی و آن لطف و توفیقی که به‌قول اهل مدرسه انسان را براعمال خیر کمك می کند. وقتی با لحنی آگنده از امید که نوعی شك هم نسبت به‌جزم یأس آلود آمیخته به‌خوف زاهد قشری در آن هست، می‌گوید: ناامیدم مکن‌از سابقهٔ‌لطف ازل، در واقع به‌این‌نکته توجه دارد که‌ممکن هست اقتضای لطف ازل سرانجام او را از خرابات مغان به سرمنزل هدایت بکشاند ــ در خرابات طریقت ما به هم منزل شویم. و البته آنجاکه خرابات و طریقت هر دو و هریك به‌نحوی «جلوهٔ روی حبیب» را منعکس می کندعجب نیست‌که لطف ازل آن را هم‌که درخرابات عمر می گذراند، از همان خرابات برایش طریقی بسازد و سرانجام او را با اهل طریقت هم منزل کند ــ آن هم در خرابات طریقت‌که منزلی واحد است نه در خرابات و طریقت که دوراه جداگانه‌است. بدون شك درمقابل لطف‌حق‌که توفیق انسان‌را سبب می‌شود[۱۴]، خذلان او هم‌هست‌که ناشی است ازتسلیم وی‌به جاذبهٔ‌گناه. این‌جاذبه هم امری است‌که ظلوم جهول نمی‌تواند در مقابل آن مقاومت کند و عجب نیست که‌حافظ از زبان او بگوید: عاشقی گفت‌که توبنده بر آن می‌داری. معهذا تا در این دنیا وسوسهٔ زیبایی هست تا چشم افسونکاری هست‌که می‌تواند ما را به‌بیرون از خود بکشاند، انسان می‌تواند خودی خود را فدای آن کند و از راه عشق

به دنیای ماوراء خودی راه پیدا کند. به حقیقت آنچه ما را در تنگنای خودی محصور می‌کند عشق نیست، حرص به‌مال است که ناشی از خود پرستی است. عارف نمی‌تواند زیبایی را که مایهٔ عشق و از خود رهایی است در پیشگاه ثروت و تجمل قربانی کند. این نکته‌ای است که حافظ آن را به عبارتهای گونه‌گون خاطر نشان می‌کند و در واقع صدای آرام خونسرد یك اپیکور عارف‌مسلك است که در کلام او انعکاس دارد ــ چون بالش زر نیست بسازیم به‌خشتی. اگر به‌جای بالش زر با خشت می‌سازد، آبروی فقر و قناعت را نمی‌برد و با خشتی که زیر سر دارد پا را برتارك هفت اختر می‌گذارد بدون شك برای آن است که در آنچه ثروت و تجمل به انسان عرضه می‌کند از خود رهایی غیرممکن است، به‌خودگرایی و به‌خویشتن پردازی است که از آن حاصل می‌شود، و نزد وی هیچ چیز از بازگشت به خودی، به این ورطهٔ تعلقات دد منشانه منفورتر نیست. اگر وی تا این حد خود را عاشق زیبایی نشان می‌دهد از آن‌روست که فقط استغراق در «آن» به او فرصت می‌دهد که از خود رهایی واقعی را تجربه کند و با پیوند با غیر قبلهٔ خود را به‌بیرون از خود بگرداند ــ هر قبله‌ای که بینی بهتر ز خود پرستی و باتوجه به غیر، به‌بیرون‌از خویش، است که انسان می‌تواند دنیا را زیبا بیابد و دوست داشتنی. کسی که همه جا خود را می‌بیند و جز در خود غرق نیست در این عرصهٔ بیکران کاینات نمی‌تواند چیزی دلبستنی و دوست داشتنی بیابد. اینجاست که عشق منشأ خوش بینی می‌شود و هرگونه لکهٔ نومیدی را از خاطر شاعر می‌زداید. آیا دنیا بکلی از عیب و شر خالی است؟ البته خیر چون وجودی که بکلی از عیب و شر خالی باشد با آنچه خالق و مبدع عالم است قابل التباس خواهد بود. حافظ هم در رؤیای بیخودی دنیا را می‌تواند غرق در کمال وزیبایی بیابد، و وقتی دنیای خودی را در حال تجسم می‌یابد ازین رؤیا بیرون می‌آید وشرونقصی راکه در عالم هست نمی‌تواند انکار کند. درست است که پیر او ــ عقل عارف ــ که در امواج نور امید ورضا غوطه می‌خورد، و«در هرچه هست پرتو روی حبیب»می‌بیند، دوست دارد همه چیز را زیبا بیابد و عاری از نقص و خطا، اما که می‌تواند چشم باز و عقل روشن داشته باشد و چنین دنیایی راکه پر است ازنقش

فقر و درد و جهل، بی‌خطا بداند و کامل؟ مثل ولتر، اما قرنها پیش از او، و مثل خیام، اما قرنها بعد از او، وی نیز خطایی راکه برقلم صنع هست باترس و احتیاط برزبان می‌آورد، اما باز فوری رندانه لب راگاز می‌گیرد وخاموش می‌شود. شایدآنچه او را به این خاموشی می‌خواند داستان «پدر»ش «آدم» است که مصلحت‌جویی او را واداشت تا در دنبال سقوط ابدی خویش همهٔ بیدادی‌ها ونارواییـ‌ها راکه در پیش چشم داشت، همچون گناه نخستین بگـردن گیرد و بدینگونه از فرجام غم‌انگیز «شیطان» که خطا را نه بخود ـ بلکه به‌پروردگار خود ـ منسوب کرد[۱۵] در امان بماند. اما آن «شیطان» که در وجود هر «شاعر» هست[۱۶] چگونه‌می‌توانست‌به‌او اجازه دهدکه باری‌ازروی مصلحت‌جویی‌خاموشی گزیند و لامحاله در یک‌کنایهٔ شیطنت‌آمیز نیز برعقل خطاپوش اعتراض نکند؟ برای آن عده از حکمای الهی‌که مثل غزالی و لایب‌نیتس دنیای مـوجود را بهترین عوالم ممکن می‌شمرده‌اند این یک گستاخی آشکـار است و عبث نیست که یک حکیم و عارف فارس، جلال‌الدین دوانی، بعدهاکوشیده است‌این قـول حافظ را تأویل‌کند و او را از خطابینی تبرئه نماید ـ آفـرین بـرنظر پاك خطا پوشش باد!

اما پیر شاعر، که عقل مصلحت‌جوی جنجال گریـز عارف است، اگـر چشم خویش‌را بر آنچه «خطا»ست می‌بندد و برای پاس رضای اهل تقلید قلم صنع را عاری از خطا اعلام می‌کند خودش می‌داندکه این تصدیق وی را بـا یک اعتراض تازه مواجه می‌سازد: اگر آنچه برقلم صنع رفته است چنان از نقص و خطا عاری باشدکه سازندهٔ نقش خودش هم نتوانـد نقشی بهتر از آن رقم زند کمال این نقش قدرت بی‌پایان نقش‌آفرین را محدود خواهد کـرد و او را از آفریدن نقشی‌که از آنچه‌هست بهتر باشد عاجز نشان‌خواهد داد. اما کدام متفکر با ایمان هست‌که‌بتواند خدای خویش را از یک جهت ـ هرجهت که باشد ـ عاجز و ناقص و محدود تصورکند؟ بعلاوه تصور آنکه خطایی‌برقلم صنع نرفته است و هر چیزکه هست آنچنان می‌باید، کل عالم را نیزاز اشتیاق به‌کمال و از سعی در نیل بدان که نزد عارف و حکیم غـایت سیر و حرکت تمام ذرات وجود است باز می‌دارد و بازگشت کثرت را به وحدت‌که رمزسلوك

عارفان است بیمعنی‌یا نامفهوم می‌کند. جالب آن است درعین حال رند عارف، خوب می‌تواند حتی دنیایی را که آگنده از شروخطاست دوست بدارد و آن را نشانی بداند از صنع کسی که وجود او ورای خطا و صواب است. بعلاوه، درست است که دنیا پر است از خطاها و شرهای گونه‌گون اما نارضایی وشکایت انسان از آنچه هست و در عین حال به‌حکم جبر اجتناب ناپذیری که برسرنوشتش حاکم است. آن را نمی‌توان تغییر داد، چه فایده دارد؟ وقتی جز جبر قدرتی در عالم حکومت ندارد و از آن نمی‌توان گریخت احوال عالم، گراندکی نه به وفق رضاست خرده مگیر. این است سرتسلیم و سکوت کسی که یك وقت هم در غلبهٔ شور و هیجان خویش فریاد می‌زند: چرخ برهم زنم ارغیرمرادم گردد. اما دنیا همین است، همین که هست. گر تو نمی‌پسندی تغییرده قضا را. پس چه باید کرد؟ به این سؤال کهنه هرگز یك جواب درست نداده‌اند. عقل عارف در این بن‌بست حیرت احساس نوعی آرامش می‌کند.

حافظ اگر یك هولدرلین بود، مثل این شاعر رمانتیك آلمان، شاید می‌پرسید که این زندگی چرا آنقدر حقیر و بی‌اهمیت نیست که تا انسان را به چیزی ماورای خود دعوت کند[۱۷]، لیکن برای شاعر شیراز این زندگی بی‌آنکه بکلی چیزی بی‌ارج باشد، می‌تواند انسان را به‌چیزی دعوت کند که ورای آن است. به قلمروی که در آن سوی جسم و آن سوی حس هست و قرآن و عرفان را حافظ چون دریچه‌ای تلقی می‌کند که وی را با آن دنیا مربوط می‌کند ـ دنیای غیب. وجود وی جانی است که خودی را چون زندانی تلقی می‌کند، و تنی که خودی را می پرورد و تیمار می‌دارد. و حافظ وقتی درست در خویشتن می‌نگرد، در می یابد که این مشتی غبار تیره که «تن» نام دارد، «چهرهٔ جانش» را فرو می‌پوشاند و در حجاب می‌افکند. آیا با این حال حق ندارد که در آرزوی نیل به‌بیخودی نهایی گه‌گاه مشتاقانه بسوزد و عارفانه بانگ بردارد: خوشا دمی که ازآن‌چهره پرده برفکنم؟ این البته یك درد فلسفی است که هر متفکر عارف را آزار می‌دهد و گه‌گاه به اندیشه در آنچه ورای این زندگی هست می کشاند: عیان نشد که چرا آمدم کجا بودم؟ و به این سؤال که خیام را نیز مثل او آزار

داده است جوابی کـه او می‌دهد جواب یك عارف است. جواب کسی کـه خودی را حجاب راه وصال می‌یابد و می‌کوشد تا با رهایی از این قفس در فضایی آزادتر، فضایی پاکتر، پروازکند.

۱۰

در دیر مغان

آیا تا اینجا از کوچهٔ رندان به‌سلامت گذشته‌ام؟ آنچه می‌دانم این است که آگاهانه در تکاپوی خویش انحراف نجسته‌ام. اما عرفان حافظ نیز در همین کوچهٔ رندان خانه دارد و نمی‌توان بی‌یك لحظه توقف ازجلوی آن عبور-کرد. این عرفان نه برتجربهٔ صوفی سرسپرده متکی است نه بر نظامات خانقاه مشایخ. عرفانی نظری است، عرفان اهل علم که شاید از تجربهٔ مکاشفه و شهود شخصی نیز تا حد قابل ملاحظه‌ای بهره یافته باشد. چیزی است از نوع فلسفهٔ اشراقی اما خالی از وسوسهٔ قیل و قال‌آن. جهان‌بینی حافظ نیز که بر-این عرفان تکیه دارد مکتب انسانیت است و اخلاق. اگر مرشد و مربی‌خود را هم، که نه یك شیخ مدرسه می تواند بود نه یك پیر خانقاه، پیرمغان می-خواند و از حضور او به دیر مغان تعبیر می کند از آن روست که نیل به‌کمال اخلاق و انسانیت را وی در نشئهٔ از خودرهایی می‌جوید که فقط پیر مغان و جام می مغانه آن را به وی هدیه می کند. معرفت واقعی را هم که «دانشمند» از «علم‌الیقین» آن بهره‌ای ندارد فقط ازطریق همین بیخودی و از خودرهایی ممکن می‌شمارد چراکه خودی و خودنگری را هم در سلوك، حجاب می‌یابد و هم در معرفت. مثل هر عارف دل‌آگاه دیگر عقل فلسفی را با چشم تحقیر و سوءظن می‌نگرد و راز معرفت رادر آن سوی راه عقل می‌جوید ـ درقلمرو قلب‌که سروکارش با کشف و شهود است نه با تجربه و برهان. درست است که وی از مبنای معرفت خویش به این صراحت صحبت نمی کند اما کسی که برقلب بیش از عقل اطمینان دارد می‌بایست به‌عقل و معرفت فلسفی با سوءظن

یك عارف نگریسته باشد. اگر ازدرس اهل مدرسه اظهار ملال می‌کندمخصوصاً از آن روست که معرفت عقلی را در آنچه به‌قلمرو مسائل مربوط به‌آغاز و انجام جهان است بیحاصل می‌یابد، و وقتی با نومیدی می گوید: «نه‌حافظ را حضور درس خلوت نه دانشمند را علم‌الیقینی» پیداست که از آنچه عقل و نظرو مدرسه و دانشمند می‌تواند درباب این گونه مسائل به وی عرضه کند تا چه حد مأیوس است.

سراسر دیوان نشان می‌دهد کـه نزد وی معرفت واقعی سرچشمه‌اش دل است که یك‌لطیفهٔ معنوی است وحقیقت‌انسانیت هم همان است. این‌همان‌چیزی است‌که شاعر از آن تعبیر به جام جم می کند که در آن همه چیز چنان کـه هست جلوه دارد و لطف و صفای آن هرحقیقت را چنان که‌هست منعکس می‌کند. پویه‌ای بی‌وقفه‌که حافظ را در جستجوی این جام جم به دیرمغان می‌کشاند در اشارات او به‌قدری جاندار تصویرشده است که انسان را گـه‌گاه به‌یاد پاره‌ای شوالیه‌های اروپا در قرون وسطی می اندازد و داستان جستجوی جام مقدس[1]. کسی که می‌خواهد به‌دنیای ماوراء حس راه پیدا کند و ازآنچه‌سر غیب نام دارد و زاهد و عارف و صوفیْ و فیلسوف همه جویـای آنند سر در-بیاورد باید به این جام جهان‌بین که درآن خطا و فریب راه ندارد و رازِ هر چیز را چنان‌که هست باز می‌نماید راه بجوید. اما این چه جام است که‌عقل و دل شاعر جویـای آن است و تمام سیروسلوك سالهای عمر خویش را نیز به‌آن منسوب می کند؟ بیشك، چیزی که مثل هر جام می وی را به‌بیخودی می‌رساند و در عین حال از وی وجودی می‌سازد فانی از «خویش» که‌به‌بیحدی رسیده باشد و بیقیدی. نه آیا این همان جام است که پادشاه‌زادهٔ عطار هم در الهی‌نامه[2] آن را از پدر در می‌خواست و حقیقت آن را عطار از زبان‌پادشاه قصه نقل و توصیف کرد؟ در واقع این جام جم جز همان «جام جهان بین» کـه جویندهٔ بیدل آن را با خود دارد اما از بیگانه‌اش تمنا می کند چیزی نیست. چنین گوهری را که جز قلب یك وجود از خـودی رسته نیست و در «صدف کون و مکان» نمی گنجد از این «گمشدگـان لب دریا» کـه خود بدان راه ندارند که می‌تواند جست؟ انسان نمی‌داند که آنچه را می‌جوید همان است کـه

دارد و جستجو فقط برای آن است که به او آرامش بخشد و قناعت. نه آیا پرندهٔ آبی هم، در آن نمایشنامهٔ رمزی و تمثیلی معروف مترلینك، توی‌خانه است؟ برای یافتن سعادت نباید به دنبالش دوید، باید چشم داشت و آن را در خانهٔ خویش دید. همانطور که آن دو کودك دیدندش در نمایشنامهٔ مترلینك ـ پرندهٔ آبی[۳]. عبث نیست که حتی جم و کیخسرو هم که جام به‌آنها منسوب است خودشان سرانجام ملتفت شدند که بقای واقعی در بیخودی است و خودی سدی است در راه مقصود. سالها دل طلب جام جم از ما می‌کرد: در فهم این کلام حافظ آنچه انسان را تا حدی غافلگیر می کند نقش دوگانه‌ای است که شاعر برای دل در نظر دارد. بدون شك آنکه طلب می کند ـ طالب ـ کسی جز دل نیست. اما کدام دل؟ آنجاکه طلب هست، آرزو هست، شوق جویایی هست،دل دربند خودی است و هنوز یك روح واقعی و یك جام جهان بین که نشان مقام تمکین را در «جهان‌نمایی» خویش دارد نیست، امری است که در حال طلب است، در حال تلوین و تلون است و دگرگونیهایی را که لازمهٔ احوال یك ظلوم جهول هست با خود همراه دارد. اما چیزی که وی‌آن را طلب می کندو در عین حال نشان می‌دهد که هدف وی امری مبتذل و چیزی که مورد نظرهر بیدردی باشد نیست، دل واقعی است: به قول یك عارف مشهور دل دلین نه دل گلین[۴]. درست است که این نیز چیزی هست که فقط به خود «طالب»تعلق دارد اما در آنچه تعلق به دل دارد چیزی که اهمیت دارد «وجدان» است نه صرف «وجود».چراکه‌اگروجدان نباشد وجود خود نامحسوس، نامعلوم، ودر حکم امر معدوم باقی می‌ماند. هدف واقعی هم که طالب از جستجوی این دل دلین، از این جام جم، دارد همین وجدان است که آن را در زبان‌اهل‌مدرسه عرفان و معرفت می‌خوانند ونیل بدان‌حاجت به‌بیخودی و از خودرهایی دارد که عبارت باشد از نفی خودی، نفی خودگرایی. ازین روست که دل به‌عنوان طالب مطلوب خود را جام جم اعلام می کند که تعلق به خود او دارد. به این جام جم، حافظ اهمیت بسیار می‌دهد و تمام نشئهٔ ادراك خود را از رشحهٔ این جام می‌داند. نزد وی مراقبت قلب، اولین قدم استوار یك رند راستین‌است‌ـدر هرتجربهٔ عرفانی. می گوید و تأکید می کند که هر کس خدمت این جام‌جهان‌

نما بکند، وبه‌مراقبت و تیمار آن بپردازد، همه چیز را روشن می‌بیند وچنانکه هست. برای وی نه هیچ‌چیز ناشناخته باقی می‌ماند و نه هیچ‌چیز در پرده‌ـ زملك تا ملکوتش حجاب برگیرند[۵]، و او نقش همه چیز را در همین آینهٔ جام خواهد دید. باری قلب عارف است که جام جهان‌نماست اما آنچه درین آینهٔ صافی جلوهٔ واقعی دارد عکس معشوق است: یك فروغ رخ ساقی است که در جام افتاد[۶]. وقتی می گوید این همه عکس می و نقش نگارین که نمود، جز یك فروغ رخ ساقی نیست، در حقیقت نشان می‌دهد که برخلاف اهل مدرسه وی می کوشد وجود عالم را در وجود خدا ببیند و با ادراك حق، وجودعالم را احساس کند نه‌آنکه مثل فلسفی وجود خدا را از وجود عالم اثبات نماید. اینجاست که راه او از راه اهل مدرسه جدایی پیدا می کند و خواننده در می‌یابد که او برای چه نسبت به عقل فلسفی با سوءظن می‌نگرد. اگر حکیم اهل‌مدرسه دنیا را می‌بیند و از حدوث و تغییرپذیری آن به وجودی که حادث نیست و تغییر نمی‌پذیرد راه می‌برد، عارف که بجای عقل ضعیف بردل روشن تکیه دارد، اول نقش آن ذات راکه حادث نیست و تغییر نمی‌پذیرد درجام‌قلب خویش‌ادراك می کند وسپس ازوجود این همه عکس می ونقش نگارین که ذوات کاینات راتشکیل می‌دهند، آگاهی می‌یابد. بدین گونه راه قلب، نه‌فقط درست‌در خلاف جهت راه عقل امتداد می‌یابد بلکه در عین حال مطمئنتر هم هست چرا که در آن تکیه بروجودی است که حدوث و تغیر در آن راه ندارد در حالی که راه عقل بروجودی تکیه داردکه در واقع اگر نمودی و سایه‌ای نیست‌باری حدوث و تغییرپذیری که در آن هست آن را به‌قدر وجود بی‌تغیر و بی‌حدوث لم‌یزل قابل اعتماد نشان نمی‌دهد. ازین روست که عارف نمی‌خواهد حتی از نفی غیر به‌اثبات حق برسد می‌خواهد ازحق شروع کند و از آنجا به ما سوی راه پیدا کند. به‌علاوه کسی که حق را به‌وسیلهٔ اشیاء می‌شناسد چه معرفتی‌دارد؟ وقتی غیری در کار نیست دیگر عارف نمی‌تواند آن را وسیله‌ای قرار دهد برای شناخت آن چیز که حقیقت وجود چیزی جزآن نیست. درست است که در قلمرو آنچه تعلق به‌ماوراء حس دارد آنچه را فیلسوف با واسطهٔ استدلال بدان علم حاصل می کند، عارف بی واسطهٔ دلیل کشف و ادراك می کند اماعلم

وی که آن را معرفت و عرفان می‌خوانند دیدن است نه دانستن، یقین است نه استدلال. ازین روست که در نظر عارف جستجوی اهل مدرسه، در حکم پویهٔ آن گنج جویی است که پشت به گنج کرده است و هرچه بیشتر می‌دود، از مراد دل جداتر می‌شود[۷]. فقط عارف است که گنج را اول می‌بیند و بعد به‌وجود آنچه در پیرامون آن هست معرفت حاصل می‌کند. فیلسوف که وجود آنچه را خود وی «واجب» می‌خوانند از وجود آنچه «ممکن» نام دارد درك می‌کند دیوانه‌ای را می‌ماند که در بیابان بی‌انتها و افق باز آن، شمعی به دست گرفته باشد و دنبال شمع می‌گردد[۸]. البته فرق است بین این حال و حال آن «بیدلی» که به‌قول حافظ با آنکه «در همه احوال خدا با او بود، او نمی‌دیدش و از دور خدا را می‌کرد» چراکه حال این «بیدل» از آنجهت طرفگی دارد که تا وقتی بیدل ـ بیخود ـ هست درهمه احوال خدا با اوست، به‌محض آنکه به خود می‌آید و دل خود را باز می‌یابد وجدانی را که در حال بیدلی نسبت به حضور و وجود خدا داشت از دست می‌دهد و باز خود را دور احساس می‌کند. این نکته در واقع باز همان تفاوت بین وجدان و وجود است و بیانش نیز کلام آن عارف است که گفت بیست سال هست که من بین یافتن و گم کردن بسر می‌برم چون خدای را می‌یابم دلم را گم می‌کنم[۹] و چون دلم را می‌یابم خدای را گم می‌کنم. ازین روست که لازمهٔ انس با حق را عارف عبارت می داند از اینکه بین وی و آنچه جز خداست وحشت پدید آید و غیبت[۱۰]. حافظ نیز وقتی می گوید: مردم دیدهٔ ما جز به رخت ناظر نیست، به همین انس عارفانه نظر دارد و نباید حال او را در وقتی که «ازدور خدا را» می‌کند با حال آن فلسفی قیاس کرد که به تعبیر عرفا «دوست را در خانه گذاشته» است و آنگاه خود« سر دربیابان امکان» می‌نهد و گرد عالم می‌دود و نشان دوست می‌جوید[۱۱]. عارف می گوید آنچه محتاج اثبات است وجودغیراست نه‌وجود حق وعقل‌سرگشته ازسیردراشیاء چه‌چیزی رامی‌خواهد کشف‌کند یا اثبات؟ از اینکه خود او در آینهٔ جام نقش معشوق را می‌بیند و همه چیز وهرگونه نقش دیگر را ازآن‌آینه‌تماشا می کند پیداست که درمعرفت از تأثیر محیی‌الدین‌بن‌عربی وفخرالدین عراقی‌خالی نیست‌وبی‌آنکه‌تسلیم‌طرز

زندگی اهل خانقاه و نظامات آنها باشد با ذوق آنها که تجربهٔ عرفانی است آشنایی دارد. به حقیقت آشنایی با این اندیشه‌ها را حافظ بیشتر مدیون کتاب است نه مدیون خانقاه و مکرر با صراحت خاطرنشان می‌کند که در خانقاه شیخ و مجلس صوفی جز دام فریب چیزی نیست. نسبت به‌صوفی وشیخ خانقاه حافظ آن اندازه سوء ظن نشان می‌دهد که هر نوع شبهه‌ای راکه درباب انتساب او به‌اهل خانقاه و سلسله در خاطر می‌گذرد دفع و نفی می‌کند. برای او شیخ و صوفی هم مثل حکیم‌فلسفی است: سرگشته و آگنده از دعوی و غرور، «لقمهٔ شبهه» را با ذوق ورغبت یك «حیوان خوش علف» می‌بلعد و در عین‌حال یك‌بند از زهد و طامات حرف می‌زند و از معرفت و وصال حق. اما حافظ که پویهٔ خویش را ازکوچهٔ رندان آغاز می‌کند کسی نیست‌که به این طامات اهل دعوی سر فرودبیاورد. با ظرافتی رندانه مجلس شیخ و واعظ راکه جوش عوام و زنان، آن‌گونه‌که ابن بطوطه در همان ایام نقل می‌کند، از آن دکانی پررونق ساخته بود، مسخره می‌کند و مرغ زیرك را هم از پریدن به درخانقاه برحذر می‌یابد ـ که نهاده است به هر مجلس وعظی دامی[۱۲]. خود او در واقع نه به صومعهٔ زاهد پای بندی دارد نه‌به خانقاه صوفی. در این هر دو جا آنچه او می‌بیند دعوی اهل طامات است ولاف اهل کرامات. اما او تفاوت خود رابا این اهل زهد و ریاضت‌خوب درك می‌کند: نه زاهد است که‌طمع به‌بهشت‌داشته‌باشد و بیم از دوزخ، ونه‌صوفی‌که تسلیم پیرو مرشد باشد و سر سپردهٔ خانقاه. آنچه برای او اهمیت دارد نیل به معرفت است ـ از طریق بیخودی و ازخودرهایی. زاهد شهر که مهرملك و شحنه گزید، نه‌خودش در نزد وی اهمیت‌دارد نه «حدیث»های «هول» انگیزش که گویی کنایتی است که از روزگار هجران گفت. از این‌رو به‌خاطر «خرابات»، «مجلس وعظ» راکه «دراز است» ترك‌می‌کند و به واعظان کاین‌جلوه در محراب ومنبر می‌کنند، چنان نیشخند می‌زند که انسان به‌یاد جوابی می‌افتد که یك رباعی خیامی در زبان آن زن می‌گذارد درپاسخ اعتراض یك شیخ[۱۳]. حافظ هم‌لااقل در سلوك معنوی خویش و بی‌آنکه سلوك ظاهری وی نیز از روی ضرورت در همین جهت امتداد بیابد به‌مسجد و صومعه‌که جای ریاکاری و خودگرایی است پشت می‌کند و روی

به خرابات می‌آورد ــ به‌جایی که انسان می‌تواند قید نام وننگ ریایی‌را بزند وعقل را که چیزی جز مصلحت‌بینی مسکینانه حاصل ندارد به‌مرخصی‌روانه‌ کند. اما جان عارف که‌خراباتش منزلگاه از خودرهایی است، حتی‌درخرابات نیز گوشش به سروش غیب است. برای این سروش غیبی تمام دنیای حس، خرابات است چراکه انسان در دنیای حس از جوهر روحانی خویش نیز رهایی می‌یابد و باید همواره توجه داشت که در کلام حافظ خرابات گه‌گاه تفسیری دوپهلو دارد، از آنکه سکر نیز مثل خرابات همیشه همه‌کس را از یك «خودی» بدفرجام به‌یك «بیخودی» خجسته نمی‌برد بسا که سکر وخرابات انسان را ازخودی‌خجسته، ازوجدان فرخنده‌ای که به جوهر الهی‌خویش آگهی دارد، به‌بیخودی بدفرجام، و به‌انقطاع از جوهر الهی خویش بکشاند. ازین‌روست که وقتی حافظ از دنیای حسی، دنیای مادی و جسمانی نیز تعبیر به خرابات می کند مرادش منزلگاه آن‌گونه سکر جسمانی است که استغراق در آن انسان را از معرفت محجوب می‌دارد و دنیا را برای وی تبدیل می کند به جایی که انسان به‌خاطر لذتهای‌گذران آن از لذتهای جاودانه بازمی‌ماند[۱۴].

شك نیست که سروش غیبی، در همین خرابات جهان جسمانی است که جان عارف را «از کنگرهٔ عرش» «صفیر» می‌زند و او را به‌خاطر رشته‌ای که پایش را به‌این تعلقات مادی بسته است ملامت می کند و دایم در گوش این «طایر قدسی» زمزمه می کند که: نشیمن تونه این کنج محنت آباد است. در دنیایی که غربت خانهٔ روح است شاعر خود را غریب و مهجور حس می کند و روح او مثل یك طایرقدسی، «درین دامگه‌حادثه» گرفتاری خویش را احساس می کند. اینجا مثل طایر ابن سیناآب و دانه‌ای را که درین دامگاه هست مانع عمده‌ای می‌یابد برای بازگشت خویش. مسئله‌ای که در سلوك معنوی نیز مثل سلوك جسمانی و مادی برای شاعر پیش می‌آید و بحقیقت نتیجه‌ای است از آنچه رند در بن‌بست با آن مواجه بود این است که آیا آنچه وی را درین دامگه حادثه به‌دام تعلقات ماده پای‌بند کرده است، یك قضای آسمانی است؟ گه‌گاه می‌اندیشد که این گرفتاری چون با قبول امانت و میثاق‌الست ارتباط دارد، امری است اجتناب ناپذیر که مثل «مهر سیه چشمان» قضای آسمان است این

و دیگر گون نخواهد شد. با این همه غالباً توجه دارد که آنچه وی را می‌تواند از این دامگه حادثه رهایی بخشد عبارت است از یك صفیر آسمانی ـ یك مژدهٔ غیبی که او را به دنیای ماورای حس دعوت کند. در واقع این مرغ بهشتی که روح علوی اوست و در دام تعلقات جهان حسی به آب و دانه مشغول شده است همان کبوتر بلند پرواز است که ابن‌سینا در قصیدهٔ عینیهٔ خویش با بیان رمزی سر گذشت روح را در داستان وی بیان می‌کند[۱۵] و وی نیز مثل آن مرغ آسمانی چنان به هوای این «خراب آباد» جهان خوگر شده است که همه چیز آسمان را از یاد برده است، همه‌چیز و حتی ـ سایهٔ طوبی‌ودلجویی حور و لب حوض. اما آنچه این مرغ بهشتی را باز به گلشن قدس می‌خواند دیگر سایهٔ طوبی و لب حوض که مطلوب زاهد سوداگر پیشه است[۱۶] نیست، مرغ عارف مسلك این همه را از یاد برده است و اندیشهٔ آنها نیز وی را به گلشن قدس جلب نمی‌کند، چیزی که وی را بدان می‌خواند شوق وصال است که او را از تعلقات ماده می‌رهاند و از کثرات غفلت‌انگیز عالم حس به عالم وحدت می‌خواند و دنیای ماوراء حس.

با این همه رنگ عرفان که در جهان‌بینی شاعر هست آیا حافظ خودش هرگز به یك تجربهٔ عرفانی، و به آنچه صوفیه و عرفا حال و مقام و وجد و جذبه می‌خوانند دست نیافت؟ با آنکه هیچ برگه‌ای حاکی از انتساب او با مشایخ خانقاه و اهل خرقه و سلسله در دست نیست و حتی نسبت به مشایخ عصر هم کلامش غالباً از طعنی خالی نیست، بعید به‌نظر می‌رسد که بتوان کسی را که آشکارا از مکاشفات خویش دم می‌زند و از تجلی ذات و صفات یاد می‌کند از دستیابی به این لحظه‌های درخشان عرفانی بیبهره شمرد. درست است که او با شیخ و خانقاه ظاهراً قطع ارتباط کرد اما در طی خلوتهای طولانی که گه‌گاه صحبت او را نیز در اواخر عمر برای دوستدارانش ملال‌انگیز می‌کرد مراقبت باطن و توجه به احوال قلب می‌بایست راه مکاشفه وشهود عرفانی را برای وی گشوده باشد. خود او از یك ماجرای روحانی خویش یاد می‌کند که در طی آن گویی وی را «بیخود از شعشعهٔ پرتو ذات» کرده باشند و «باده از جام تجلی صفات» داده باشند. این بیشك همان تجربهٔ عرفانی است که صوفیه از آن

تعبیر به «تجلی» می‌کنند ـ تجلی ذات وتجلی صفات[۱۷]. لحن حافظ نیزدروصف بیان این احوال به‌قدری صادقانه است کـه در صحت آن جای شك نمی‌ماند. اما تجلی که جلوهٔ انوار غیبی را برقلب عارف می‌ریزد دریچه‌ای است که وی را گه‌گاه به مکاشفه و شهود می‌برد، تمام حجابها را از پیش چشم وی یکسو می‌زند، و به وی فرصت می‌دهد که ظهور اعیان و حتی میلاد آدم را نیز در حالتی روحانی، درخشان و توصیف ناپذیر مشاهده کند. مکاشفهٔ حافظ درباب میلاد آدم که بحث در آن جای دیگر می‌خواهد نشانهٔ دیگر ازین تجربه‌های عرفانی اوست که اگر در نیل بـه‌آنها ورای مطالعه در آثار عرفا و تمریـن خلوت و انزوا از ارشاد شیخی هم بهره یافته باشد بیشك آن شیخ را در بین نـام‌آوران «مشایخ شهر» نباید جست، چرا کـه حافظ در وجود هیچ یك از آنهـا «نشان مرد خدا» را نمی‌دیده‌است. ادراك این تجارب و احوال بی طی منزلها و مخصوصاً بی‌نظارت شیخ البته غیر ممکن نیست و عرفای قـدیم امثال بایزید و شبلی و ابوسعید هم برخلاف روایات نوساخته کـه بعدها در احوالشان نقل کرده‌اند اهل سلسله و خانقاه نبوده‌اند. طرفه آن است که‌صوفیه حافظ را صوفی می‌خوانند و او نیز در عین آنکه غالباً از صوفیه بالحن‌سوء ظن و انکار یاد می‌کند گه‌گاه با رندی و شوخ طبعی خـود را همچون یك صوفی نشان می‌دهد و همین نکته سبب شده است که درباب تصوف او و حتی درباب تجارب عرفانی شخصی او جای بحث و اختلاف پیش نیاید. حقیقت‌آن است که وقتی حافظ از طریقت و روندگان طریقت سخن می گوید سخنش بـه طور بارزی با اخلاص توأم است اما پیداست کـه دکانداریهای مشایخ و ریاـ کاریهای صوفیان شهر، وی را از اینکه بااین روندگان طریقت همسفرشود بازـ می‌دارد و اینجا نیز او را وامی‌داردکـه وضع و حالت روشنفکر مبارزی را بگیردکه با هیچ یك از احزاب وقت هماهنگی ندارد، و مثل هر تکرو مستقلی با خود تکرار کند و زمزمه: جریده روکه گذرگاه عافیت تنگ است. کسی که برای پرهیز از هر آلایش درکوچهٔ رندان خانه می گیرد، و عمداً مثل یك ملامتی کهنه‌کار قرنهای گذشته از«کوی نیکنامی» حتی گذر هم نمی کند، دریك روزگار آلوده که شیخ وصوفی و واعظ وزاهد جز با محتسب و شحنه سرو کار

ندارند اگر به راه طریقت‌هم‌می‌رودباز تنهاست. آیا ازچنین رندی که سر به دنیی و عقبی فرود نمی‌آورد این اندازه تکروی بعید است؟ البته نه، و با تمایلات ملامتی هم که در او هست و در عین حال آن مایه نیست که او را یك بازماندهٔ طریق ملامت توان شمرد، نیز منافات ندارد.

طریقت در نزد او ظاهراً همان است که صاحبدلان اهل مدرسه از این معنی می‌فهمیده‌اند ــ یعنی سیرت خاص سالکان راه حق که طی منازل در بر- دارد و سیر در مقامات[۱۸]. این طریقت خانقاه گریز که هدف آن نیل به‌حقیقت و اجتناب از تظاهراست نزد پاره‌ای از جویندگان راه آن اندازه هم که‌صوفیهٔ اهل سلسله می گفته‌اند حاجت به نظامات «جمع خانه» و خانقاه ندارد چرا که حتی در بین مشایخ معروف کسانی هم بوده‌اندکه با هیچ یك از پیران عصر ارتباطی از نوع سرسپردگی نداشته‌اند و خویشتن را غالباً اویسی می‌خوانده‌اند. درست است که‌بعدها از این گونه تکروان هم سلسله‌ای‌ساخته‌اند[۱۹] اماکسانی که در تاریخ صوفیه به نام اویسی خوانده شده‌اند هرگز رسم و راه واحدی را تعلیم و تلقین نکرده‌اند و شباهت آنها فقط در این نکته بوده‌است که خود شیخ و پیر بلاواسطه‌ای نداشته‌اند و لیکن دستگاه ارشاد چیده‌اند. طریقت حافظ، البته راه اویسی هم نیست چرا که وی اگر خود بدون ارشاد یك پیر بلاواسطه به تجربهٔ عرفانی دست یافته است در صدد ارشاد و دستگیری برنیامده است و اهل خانقاه وسلسله‌را هم هیچ وقت به‌چشم قبول نمی‌نگریسته‌است. در نظر او، درست است که سالك بیخبرنبود ز راه و رسم منزلها، اما اگر عرفان عبارت باشد از رابطهٔ بلاواسطه‌ای که بین عارف و خدا هست، آنکه می‌خواهد رسم و راه منزلها را به دیگران یاد دهد خود حجابی است بین سالك و آنچه هدف و مطلوب واقعی اوست. ازین روست که روندگان طریقت ره بلا سپرند، و برای پیروی از رسم و راه خاص نمی‌توانند خود را در چاه شهرت و قبول عام بیندازند و از راه بمانند. ریاضت و چله نشینی در جمع خانه قطع نظر از اینکه پیروی از رسم و راه است که باطرز تفکر آزاد- منشانهٔ حافظ نمی‌سازدحاصل عمده‌ای که برای‌هر سالك، راه دارد القاء خودنگری و خویشتن‌بینی است که ازشهرت وقبول عام و از تصور اشتباه‌آمیز قرب و وصول

دست می‌دهد و این چیزی است که حافظ از آن وحشت دارد و نفرت. ازهمین جاست که عرفان تکروانهٔ او بی‌آنکه به سلسله‌ای خاص به‌نام اهل ملامت منسوب باشد رنگ ملامت دارد و در کوچهٔ رندان خانه می‌گیرد. در عزلت وانزوای این کوچهٔ رندان نیز آنچه برای وی اهمیت دارد عبارت است از تمرین بیخودی، از خود رهایی. فقط در لحظه‌های کمیاب این از خودرهایی است که او آرامش و صفای حیات عارف را تجربه می کند و این را آشکارا و به هر بیان که ممکن هست می گوید. چون هم زهد ریایی را مانع از نیل به مقام از خود رهایی می‌یابد و هم اندیشهٔ بهشت و دوزخ زاهد را عایقی‌درطریق یکسو نگریستن و جز به خدا نیندیشیدن می‌بیند بساکه در یك لحظهٔ عصیان و کشمکش روحی به خیامی شورشگر تبدیل می‌شود و تمام این بهشت و دوزخ زاهد را همچون متاع حقیری که فقط وسواس تاجرانهٔ یك زاهد سوداگرطبع آن را به‌حساب می گیرد طرد و نفی می کند و البته چنین خاطری که بهشت و دوزخ رابه حساب نمی گیرد پیداست که سر به‌صومعه و خانقاه فرودنمی‌آورد وبدین‌گونه شورشگری وبدگمانی نسبت به‌زهد ریایی است که مخصوصاً او را از ورود به خانقاه و تسلیم به سلسله باز می‌دارد و با آنکه شاید پشمینهٔ صوفی را گه‌گاه ـ نه همیشه ـ همچون نشانهٔ اعتراضی برشیوهٔ زندگی خواجگان و اهل مدرسه می‌پوشد از ورود به جرگهٔ آنها خودداری می کند. وجه عبوس و حال غرور اینان راکه گویی پیش خود می‌پندارند تمام قلمرو خدا فقط به‌آنها تعلق دارد به باد ریشخند می گیرد، اعتماد آنها را بر عمل‌بی‌ثبات و درخور تردید وتزلزل می‌یابد و طامات وکراماتشان را بی‌آنکه انکارکند از چیزی مثل فیض روح‌القدس ناشی می‌شمرد که اختصاص به هیچ کس ندارد و اگر به دیگران، به‌راندگان وگنهکاران هم نازل شود ـ دیگران هم بکنند آنچه‌مسیحا می کرد. سوءظنی هم که نسبت به‌شیخ و صوفی نشان می‌دهد تا حدی ناشی از ورطهٔ عمیقی است که بین حرف و عمل آنها هست از آنکه غالب این مدعیان کشف و کرامات جز خورندگان اوقاف و جز فریبندگان اعتماد عوام‌چیزی نیستند. «صوفی شهر» که مثل یك حیوان خوش علف لقمهٔ شبهه می‌خورد اگر در احوال خود به‌دیدهٔ تحقیق بنگرد از این نام صوفی و زاهدکه ازشنیدنش

غرق لذت می‌شود خجالت می کشد. فقیه‌مدرسه هم که مال اوقاف را مثل مال یتیمان با اشتهای تمام می‌خورد اگر یك لحظه وجدان خود را قاضی کند تصدیق خواهد-کرد، که می حرام ولی به ز مال اوقاف است. آنچه حافظ را درقبول ارزش عقل و در پیروی از رسم طریقت مخصوصاً به شك می‌اندازد توجه به این نکته است که تمام این داعیه داران شهر، تمام این عقلهای حقیر و سودجوی، ورای مصلحت خویش چیزی نمی‌بینند اما چنان با جزم و یقین از حقیقت صحبت-می کنند که گویی در همین دم از عرش فرود آمده‌اند و یك لحظه بیش نیست که با شاهد حقیقت دست در آغوش بوده‌اند. کدام رندی هست که این همه دعوی را مشاهده کند و تمام این داعیه داران را با مذهبها و ملتهاشان عذر ننهد و حرف همه‌شان را افسانه نخواند و حتی آنچه را حکیم می‌جوید، مثل آنچه صوفی و فقیه از آن دم می‌زنند، «معمایی» نبیند که تحقیقش فسون است و فسانه. خاطری چنین شورشگر، بی آرام، وآلوده به‌شك و حیرت که بدین گونه از همه چیز سر می‌خورد البته جز عشق پناهگاهی ندارد. جز عشق که نه چون وچرا در آن راه دارد و نه شك و حیرت و فقط ارادت واقعی می‌خواهد و تسلیم محض. از اینجاست که بن‌بست عقل سرانجام رند را به کوچهٔ عشق می-کشاند و آنچه را به‌قلمرو غیب وایمان تعلق دارد و عقل و حکمت حتی بااتکاء بر احتجاجات اهل کلام در برخورد با آن جز شك و حیرت حاصلی ندارد با تسلیم و قبولی که ناشی از عشق است و در آن نه‌چون و چرای اهل مدرسه می گنجد نه زرق و ریای اهل‌خانقاه راه دارد برای وی قابل تصور بلکه قابل تصدیق می کند. بدین گونه، اندیشه‌ای که از زهد اهل خانقاه و حکمت اهل مدرسه جز ملالت «حاصل اوقات» نمی‌یابد سرانجام از کوچهٔ رندان به‌دیرمغان وارد می‌شود و آن آرامش و صفا راکه در مدرسه و خانقاه گم کرده بود در دیرمغان می‌یابد ــ و در نسخهٔ عشق. در این صورت اگر در سلوك ظاهری نیز مثل سلوك باطنی، برخلاف آنچه واعظ و زاهد تعلیم می کنند به عشق روی آورده باشد جای تعجب نیست چرا که نزد او عشق آن معجون الهی است که انسان را از بیماری خود پرستی شفا می‌دهد و از سلوك ظاهری وی می‌تواند پلی بسازد برای سلوك باطنی که‌نیل به‌هدف واقعی انسانیت بی آن ممکن نیست.

اگر وی نشان مردخدا را هم عاشقی می‌یابد از آن‌روست که وقتی دل با عشق آشنایی پیدا نکرده باشد، از «خودی» و «خودپرستی» جدا نشده‌است و وقتی «مشایخ شهر» در بندخودبینی مانده‌اند نباید تعجب کرد که شاعر درآنها نشان مرد خدا را نبیند و علاقه‌ای به آنها نشان ندهد. این تلقی حافظ از مشایخ رنگ خاصی به تفکر و سلوك عرفانی او می‌دهد چراکه نزد وی آن حالت تعظیم و تقدیس مشایخ که از ویژگیهای تفکر صوفیه است جای خودرا به‌نوعی بی‌تفاوتی رندانه می‌دهد که می‌تواند پیرمغان و پیرخرابات را هم ــ در همان معنی عادی که دارد ــ در ردیف پیر خانقاه و شیخ سلسله بنشاند. با این طرز تفکر شاعر هم عجب نیست که وی در هر فرصت که دست دهد و در هر زمینه که سخن در میان آید زرق و تزویر شیخ واعظ را برملا کند و زهد وطامات پیرصوفی را تحقیر کند و حتی به‌آنها که خویشتن راکامل و واصل می‌شمارند خاطرنشان کندکه توفیق آنها جز از لطف اله نیست و حتی قابلیت و استعداد خاصی هم اگر دارند باز مرهون فیض ازلی است، و فیض روح‌القدس ار باز مدد فرماید، دیگران هم می‌توانند به‌مقام آنها و مقام برترازآنها نیز برسند. در این مسألهٔ قابلیت هم که فیض‌روح‌القدس در اینجا و فیض‌روح‌قدسی در جای دیگر دیوان شاعر اشاره بدان است فکر شاعر ظاهراً متوجه به‌بیان این نکته است که فیض حق ورای آنچه به‌واسطهٔ اسباب حاصل می‌شود و خلق و ابداع نام دارد بی واسطهٔ اسباب هم حاصل می‌شود و این‌گونه فیض است که آن‌را برحسب آنکه پذیرای تعدد هست یا نیست فیض مقدس و فیض اقدس خوانند درست است که شاعراز این انواع فیض که منسوب به‌تعلیم محیی‌الدین است‌سخن نمی‌گوید اما اشارت به فیض و روح‌القدس وروح قدسی توجه او را به مسئلهٔ قابلیت‌و ارتباط آن بافیض‌نشان می‌دهد و وقتی خاطرنشان می کندکه «گوهرپاك بباید که‌شودقابل فیض» درواقع قابلیت را ناشی از«قبول» ازلی می بیند وبدین‌گونه در توجیه فیض نیز قابلیت شیخ و زاهد را نه مرهون خودآنها بلکه مرهون لطف و قبول حق می‌یابد و عُجب و پندار آنها را درباب قابلیت خویش گستاخی می‌بیند و درخور سرزنش. در واقع آنچه مسیحا را هم به مقام «روح» و «کلمه» ــ که در قرآن راجع به او آمده است ــ می‌رساندجز

همین فیض روح‌القدس نیست که «قابلیت» نیزخود ازهمین فیض افاضه می‌شود. بنابراین زاهد و عارف هم نباید به دستاویز قابلیت خویش بر دیگران کبر و ناز بفروشند چرا که قابلیت را هم همین فیض روح‌القدس به وجود می‌آورد و ممکن هست که در دیگران هم آن را به وجود آورده[۲۰]. دراین صورت‌دیگر که می‌تواند ادعا کندکه یك پیر خرابات از یك پیر خانقاه کمتر است و قابلیت او را ندارد؟

در خلوت انزوای کوچهٔ رندان که حافظ، هم شیخ خانقاه را ازحساب خویش خارج می کند هم فقیه مدرسه را بیرون از دایره می‌یابد البته نه بر معرفتی که از دفتر و کتاب و حرف حاصل می‌آید می‌تواند تکیه کند نه برطامات و شطحیات صوفیه که در بین مشایخ آنها نشان مرد خدا را نمی‌بیند. ناچار روی به قلب می‌آورد و به آن گونه «تفکر» که عبارت باشد از «رفتن‌از باطل سوی حق». این سیر نفسانی که وی را از کثرت به‌وحدت و از خودی به بیخودی می کشاند به حقیقت عبارت است از مراقبتَ قلب که جام جم و جام جهان‌نماست و نزد حافظ سرچشمهٔ هر معرفت راستین هم در آنجاست. علمی که از قیل وقال حاصل می‌شود لاجرم حاصلش جز شك و حیرت نیست وآنجا که رند در بن‌بست می‌افتد در واقع همین حلقهٔ قیل و قال اهل مدرسه است. آنچه نیز وی را ــ دور از دعویهای پوچ و ریاآمیزمشایخ شهر ــ از این بن‌بست بیرون می کشد روشنی قلب است و تصفیهٔ آن. تمام دشواریهایی که فکر حکما را نگران می‌دارد وقتی برقلب ــ این جام جهان‌بین عارف ــ عرضه می‌شود حل وکشف می‌شود. درست است که این حل وکشف «عقل فضول» را که بیهوده می کوشد به‌پشت پردهٔ اسرار راه‌یابد قانع نمی کند اما لامحاله به کسی که وجود غیب و وجود اسراری راکه پشت پرده هست افکار ندارد می‌تواند آرامش بخشد و سکون.

۱۱

از میکده بیرون

مرگ بیهنگام شاه‌شجاع شهر رندان را در میان نفاق و اختلاف فرزندان امیر مبارز گرفتار هرج و مرج کرد. پسرش زین‌العابدین، که جای وی را گرفت، جوانی بی‌تجربه و خیره سر بود، که خیلی زود حتی رسم و راه پدر را فراموش کرد. در دوران پدر، که یکچند حکومت اصفهان داشت، چون در ادارهٔ آن ولایت کفایتی نشان نداد، پدرش وی را عزل کرد و حتی حبس. زین‌العابدین این کار پدر را از تحریك اطرافیان او می‌دید و از این رو دیگر نه به‌یاران پدر اعتمادی داشت نه به وصیتهای او. هم دربارهٔ سلطان احمد، که پدر وی کرمان را به او واگذاشته بود، بهانه‌جویی کرد، هم در مورد بایزید، که نیز به‌حکم‌وصیت شاه‌شجاع می‌بایست به‌اصفهان‌برود. این هردو تن‌عموهای وی بودند و برادرزاده نسبت به آنها رشك می‌ورزید و بدگمانی. نسبت به عموزادگانش ـ یحیی و منصور ـ هم اندیشه‌ناك و بی‌اعتماد بود. بعلاوه، در حق درباریان پدر نیز ظاهراً چندان علاقه‌ای نداشت. خواجه‌تورانشاه، وزیر پدرش را، یکچند در وزارت نگه داشت اما از عمر این وزیردیرینه روز چیزی نمانده بود.

حافظ که دراین هنگام پیری بود ـ تقریباً هفتادساله ـ از مرگ وزیر پیر تأثر بسیار یافت. مرثیه‌ای که در مرگ اوساخت از علاقهٔ قلبی وی‌نسبت به این حامی پیر حکایت داشت. تا وقتی خواجه تورانشاه زنده بود، حافظ با زین‌العابدین ظاهراً علاقه داشت، و بعد از وی طولی نکشید که از او رنجش یافت ونومیدی. آیا شاهزاده در مرگ وزیر دستی داشت؟ هیچکس نمی‌داند.

اما دوستی دیرینهٔ تورانشاه و حافظ آن اندازه بود که مرگ وسقوط وی می‌توانست شاعر پیر حساس را نسبت به‌آن کس که مسبب آن بود به‌خشم آورد و به دشمنی. در هرحال خیلی زود، ارتباط وعلاقهٔ شاعر پیر با این شاهزادهٔ جوان بهم خورد. شاید نصیحت گویی پیرانه‌اش برای فرمانروای جوان خوشایند نبود. در آغاز کار که یکچند بین شاه یحیی وزین‌العابدین کدورت پیش آمد و به‌صلح منتهی شد، شاعر، که در آن ایام مثل تمام خواجگان فارس، از این صلح خوشحال بود[1]، در طی غزلی که ساخت با بیانی صوفیانه به‌شاهزاده نصیحت کرد که «ای نور دیده صلح به از جنگ و داوری». اما گوش خودکامهٔ مغرور، که آلت اغراض فتنه جویان می‌نمود، برهر اشارتی که بوی خیر و مصلحت می‌داد بسته بود. نه مگر در حالی که پدرش در مقابل تیمور دم از طاعت و تسلیم می‌زد و پسر را به‌آن جهانجوی قهار می‌سپرد، این مغرورسبکسر از بدبختی خویش نسبت به آن بلیهٔ خوف‌انگیز بی‌اعتنایی کرد و تحقیر؟ حتی فرستادهٔ او را نگه داشت و جوابی به او نداد تا خشم وی مثل شعلهٔ دوزخ متوجه شیراز گشت. استبداد عاری از تدبیر زین‌العابدین نتیجه‌اش به فتنه‌جویان شهر رسید ومنتهی شد به افزونی هرج و مرج، چیزی که حافظ اکنون در این روزگار پیری دیگر نمی‌توانست آن را تحمل کند و ظاهراً اعصاب پیر و خستهٔ او آرامشی را می‌جست که شاید یك تیمور یا یك سلطان احمد ایلکانی بیشتر می‌توانستند با خشونت و قساوت خویش آن را بر شهر رندان تحمیل کنند تا یك زین‌العابدین بی‌تجربه و مغرور. در هرحال سبکسریها و کژتابیهای این شاهزادهٔ مستبد، در این روزها حافظ را، که سالها با پدر وی شاه شجاع دوستی داشت، در صف مخالفان او در آورد. درست است که شاعر پیر اهل توطئه و مبارزه نبود، اما چنان از این شاهزادهٔ مغرور سرخورده بود، که این روزها با وجود خبرهایی که از قصابیها و کله منارهای تیموری‌می‌رسید باز وی‌خود را راضی می‌کرد تا «خاطر بدان ترك سمرقندی» دهد، کز نسیمش بوی جوی مولیان آید همی![2]

در این نومیدیها و پریشانیها، شاعر پیر، که در جوانی چندان علاقه‌ای به سفر نشان نداده بود، اکنون از دلتنگی و پریشانی راه بغداد می‌پرسید و

راه تبریز. حتی یك لحظه چشم امید بـه سلطان احمد دوخت ـ سلطان احمد جلایر. این بازماندهٔ سلطان اویس یك جلاد واقعی بود ـ یك تیمور دیگر. با اینهمه، حافظ پیر، که در این روزهای پایان عمر از هرج و مرج شهر رندان بستوه آمده بود، اکنون مثل بیشتر خواجگان فـارس یك حکومت سفاك و بیرحم را می‌جست که شاید صلح و آرامش را به مردم بازگـرداند وکارها را قراری دهد. برای رهایی از هرج و مرج یك خودکامهٔ نالایق، گاه درسلطان احمد جلایر امید می‌بست وگاه در تیمورلنگ. بـرای سلطان احمد مشتاقانه غزل می‌سرود و نسبت به تیمور اظهار اشتیاق می‌کرد. پیرمـرد در نومیدیهای خویش دیگرحالت کسی را داشت که آرزو می‌کرد یك بلای آسمانی، هم او را از دست زندگی برهاند هم یك خلق را. وقتی زین‌العابدین، که از بیم تیمور شیراز را فروگذاشت، در شوشتر بوسیلهٔ پسر عم خـود، شاه منصور، به قلعهٔ سلاسل افتاد بـا آنکـه بلای تیمور بر دروازهٔ شیراز بود، شاعـر از اظهار خرسندی خودداری نداشت[۳].

سه سالی بعداز مرگ شاه شجاع، وقتی تیمور برای تنبیه زین‌العابدین به شیراز می‌آمد، حافظ آخرین سالهای عمر را می‌گذرانید. جهانجوی‌تاتار آل‌مظفر را بجز زین‌العابدین، که اکنون در قلعهٔ سلاسل بود ـ تقریباً بجملـه منقاد خویش یافت (۷۸۹). در این سفر جنگی تیمور دو ماه در شیراز ماند وحافظ پیر، که خود در لحظه‌های نومیدی به این بلای سمرقندی اظهار علاقه می‌کرد، هنوز در حیات بود. در اینصورت بعید نیست که بین آنها ملاقاتـی روی داده باشد. نه مگر جهانجوی قهار به‌هرجا می‌رفت، با وجود تندخویی و نادانی، با مشایخ و علما و اهل ذوق و هنر غالباً با محبت برخورد می‌کرد و بی‌تکلف و حشمت؟ سالها پیش از این، غارت وکشتاری که ترکان سمرقند ـ لشکریان تیمور ـ در خوارزم کردند، شاعر شیراز را سخت متأثر کرده بود و بدان مناسبت، طی یك غزل طعنه‌ای به ترکان زده بود و به بیوفاییهای ایشان. در اینصورت اگر گفتهٔ عبدالرزاق سمرقندی ـ یك مورخ عصر ـ درست باشد می‌بایست وقتی فاتح لنگ به شیراز آمده باشد شاعر آن طعنه را ازغزل خویش بیرون کرده باشد[۴]. آیا یك مصلحت وقت حافظ را نسبت به این غارتگرجانها

خاضع می‌کرد؟ از فرسنگها فاصله بر ویرانی وغارت خوارزم اشك می‌ریخت؛ اما در اصفهان، که با موطن وی فاصله‌ای چندان نداشت، از کله منارهای این وحشی چیزی نمی‌توانست بگوید. در هرحال این «نیم‌تنی» ناتوان که ملك سلیمان را گرفته بود و باآنکه خود پایی نداشت می‌خواست خنگ فلك را هم زیر ران درآورد[۵]، وقتی به شیراز رسید، حافظ پیر را در مقابل خود خاضع و ترسان یافت. شاعر فرتوت که با وجود فقر خویش ظاهراً در آغاز سلطنت زین‌العابدین، چنان مفتون این «ترك شیرازی» بودکه می‌خواست «سمرقند و بخارا را» نیز «به‌خال هندوی» وی سوداکند، اکنون در شیراز خود را با مالك واقعی سمرقند و بخارا مواجه می‌یافت که برای تنبیه ترك شیرازی آمده‌بود و البته حق داشت از شاعر پیر بی‌بند و بار بخاطر این ریخت وپاش‌های بیجا بازخواست کند. تیمور در شیراز هم ـ مثل اصفهان و چنانکه در بیشتر جاها رسم وی بود ـ از اهل شهر مبلغی خواسته بود تا به‌عنوان پایمزد و درواقع درجای خون‌نریختهٔ خویش به‌وی بپردازند. کلوها وبزرگان شهر نیز آن را بین خواجگان محله‌ها ـ که گمان می‌رفت استطاعت پرداخت اینگونه عوارض را دارند ـ سرشکن کرده بودند. در این روزها، شاعر پیر، که محبت و حمایت شاه شجاع و تورانشاه را از دست داده بود و زین‌العابدین هم اورا ازنظر افکنده بود، ظاهراً از حیث معیشت در مضیقه بود. با اینهمه از آنچه اهل محلهٔ وی می‌بایست به‌فاتح لنگ بپردازند مبلغی نیز به‌نام او حواله رفته‌بود. می گویند کسی‌راهم گماشته بودند تا ازشاعراین‌مبلغ‌را وصول کند. حافظ، که‌از عهدهٔ پرداخت این مال برنمی‌آمد، به‌ترك سمرقندی پناه برد. می گویند تیمور وقتی اظهار افلاس وی را شنید، با اشاره به‌یك شعر معروف او گفت: کسی که می‌تواند سمرقند و بخارا را به‌خال هندویی ببخشد مفلس نباشد. خواجه جواب رندانه‌اش را حاضر داشت. قبای ژنده و تن نیم‌عریانش‌را نشان‌داد وگفت از این بخشندگیهاست که بدین روز افتاده‌ام. با ظرافتهایی که گاه در پایان غزلهای شاعر هست این شوخی رندانه را می‌توان واقعاً از حافظ شمرد. داستان را هم نویسندگان عصر تیموری نوشته‌اند ـ با اختلاف در بعضی جزئیات[۶]. در هرحال نکتهٔ عمده‌ای که از آن بدست می‌آید بیچیزی‌وتهیدستی

حافظ است در سالهای پایان عمر. از این روایت پیداست که حافظ را، در پایان عمر، راویان این قصه با این وضع دیده‌اند: بیچیز و ژنده‌پوش و «یک قبا»[۷]. شاید در سالهای پیش ـ که هنوز شاه شجاع، تورانشاه و بزرگان شهر درحق وی محبت و عنایت داشتند ـ می‌توانست طره و دستار مولوی[۸] داشته باشد؛ اما در این سالهای محزون وتیرهٔ پیری، فقر نیز به‌سراغ وی‌آمده بود. در چنین فقر و درماندگی، طبیعی بود که سایهٔ اندوه حتی صحبت این رند پیررا حزن‌انگیز کند و یأس‌آمیز. درست است که طبع ملول ومردم گریز او تازگی نداشت، اما در این سالهای پیری ظاهراً افزونی یافته بود. جامی، که تقریباً یک ربع قرن بعد از او در خراسان بدنیا آمد، از قول کسانی که صحبت او را درک کرده بودند نقل می‌کند که شعر حافظ به‌از صحبت او بوده است[۹]. کسانی که صحبت حافظ را ملال‌انگیز یافته‌اند، می‌بایست پایان عمر وی را دریافته‌باشند ـ دورهٔ رمیدگیها و نومیدیهایش را. درصورتی که دولتشاه ـ یک تن از معاصران جامی ـ می‌گوید که با وجود فضیلت وکمال با جوانان... اختلاط می‌کرد و با همه‌کس خوش می برآمد[۱۰]. به‌نظر می‌آید که این مردم‌آمیزی و مهرجویی که دولتشاه از حافظ نقل می‌کند، مربوط باشدبه‌دورهٔ جوانیهای او ـ دورهٔ رندیها و شادخواریها. درست است که در این سالها هنوز گه‌گاه وسوسهٔ عشق راکه در سالهای جوانی در وجود او از یک حافظ قرآن یک رندجهانسوز ساخته بود حس می‌کرد اما با تمام جاذبه‌ای که زندگی در یک شهرپر کرشمه مثل شیراز می‌توانست برای یک شاعر سالخورده عرضه کند، بازمی‌اندیشید که «تا دورهٔ پیری به چه آیین» برود و آیا «پیرانه‌سر» به خاطر «ننگ و نام» هم که باشد هنری ازخودنشان دهد یاطوری رفتار کند که‌باری «خلعت شیب چو تشریف‌شباب آلوده» نشود[۱۱]. درهرحال سالهای‌پایان‌عمر او لامحاله در نومیدی می‌گذشت ومردم گریزی. جامع دیوانش، که در هرحال دوستی بوده است از معتقدان و مصاحبان او، در مقدمه‌ای که بردیوان وی نوشته است می‌گوید[۱۲] که هروقت از او می‌خواستند اقدام به‌جمع وتدوین اشعار کند، عذر می‌آورد، آن هم از غدر اهل‌عصر عذر می‌آورد و از ناراستی روزگار! این عذرجویی او حاکی است از حالت تنهایی و انزواطلبی او، که او را وا می‌داشت در این

سالهای پیری از صحبت حکام ومحتشمان بگریزد و شاید با درویشان‌وعارفان هم نیامیزد.

آیا حافظ در این روزگاران به‌تصوف گراییده بود؟ به‌نظر نمی‌آید. شیر پیر که در جوانی ازهردام جسته بود البته‌درپیری تن به «سلسله» درنمی‌داد. شاعر سالخوردهٔ شیراز، که در جوانی سر به عنوان افتخارآمیز شیخ وفقیه و حافظ فرود نیاورده بود، ظاهراً رندتر از آن بودکه تسلیم جاذبهٔ نام‌صوفی و خانقاه شود و دم از طاعت شیخ و مرشد بزند. کسی که در تمام عمر با اهل ریا مبارزه‌کرده بود اکنون دیگر پیرانه سر نمی‌توانست صف رندان را خالی‌کند و تسلیم شود به‌آنچ آستین‌کوته و دست درازکرد[۱۳]. در این روزهاتصوف در این برج اولیاکه شیراز خوانده می‌شد البته رونقی داشت تمام ـ اما مثل یك دکان. شیوخ خانقاه‌برای عوام مثل پیغمبران‌تلقی می‌شدند و خانقاهاشان قبله‌های روحانی بود برای‌کسانی که می‌خواستند از آنجا به‌عرصهٔ شهرت برسند و به‌قبول عام. همین نکته کافی بودکه رند پیر ـحافظ ـ را نسبت به آنها بدبین سازد و بدگمان. عبث نیست‌که مکرر در شعر خویش به‌شیخ‌وصوفی طعنه می‌زند و در سخنان‌گوشه‌دار خویش خانقاه و صومعه را بباد مسخره‌می‌گیرد. این‌گونه‌گوشه‌ها درکلام او بسیار هست و گونه‌گون: صوفی بیا که خرقهٔ تزویر برکشیم... صوفی ار باده به‌اندازه خورد نوشش باد... صوفی شراب نوش و مرقع به‌خار بخش... نقد صوفی نه همه صافی بیغش باشد... حتی یك جا دام تزویر او را نشان می‌دهد و بانگ برمی‌داردکه: صوفی نهاد دام و سرحقه بازکرد. داستانی هم دربارهٔ این غزلش هست‌که اگر درست باشد شاعر می‌بایست درآن به عماد فقیه ـ یك شاعر صوفی از مشایخ‌کرمان ـ تعریض‌کرده باشد. می‌گویند شاه‌شجاع نسبت به این پیر کرمانیان‌ارادت می‌ورزید، چراکه هم‌کرمان با استفادهٔ ازنفوذ اوبهتر می‌توانست اداره شود و هم مادر شاه، که از ترکان‌کرمان بود، از بزرگداشت ونیکوییهایی که پسرش دربارهٔ شیخ وی می‌کرد، خرسند می‌شد و آرام. همین علاقه و اعتقاد شاه نسبت به‌شیخ، حافظ را، که ازدکانداریهای شیخان و زاهدان رنج می‌برد، در حق این شیخ فقیه بدبین‌کرده بود. اما آن «گربهٔ زاهد» که حافظ در این غزل

خویش از آن نام می‌برد ظاهراً برخلاف مشهور با شیخ عماد ارتباطی ندارد. پهلوان اسد خراسانی ـ که بانمایش زهد و نماز خویش وحکایت‌وضوساختنش، که در زبان طنز رندان به گربه‌شویی و گربه‌رویی می‌توانست تعبیرشود[۱۴]، در آن سالها حکومت کرمان را از شاه شجاع گرفته بود وبعدهم درآنجا به‌دعوی استقلال برخاسته بود ـ در این اوقات گه‌گاه نزد اهل ذوق بکنایه «گربهٔ زاهد» خوانده می‌شد[۱۵] و رندان شهر شاه‌شجاع را بسبب آنکه از زهدورزی وی گول خورده بود دست می‌انداختند ونیش می‌زدند. آیا این گربهٔ زاهد، که حافظ وی را بسبب ریاکاریهایش تحقیر می‌کرد، یاغی شدنش بهانه‌ای به دست شاعر رند نمی‌داد تا به‌شاه‌شجاع مغرور ـ به این کبك خوش خرام ـ که از ساده دلی گول جانور بیشرم عاری از رحم وشفقت را خورده بود نیشخندبزند؟ این کبك ساده لوح خوش باور، که اکنون تمام وجودش مورد تهدید گربهٔ ریاـ کار عابدنما بود، عبارت بود از شاه شجاع که غیبت طولانیش از خانه وسادگی و خوشباوری بیش‌از حدی‌که در این مورد خاص نشان داده بود، حافظ را در مورد داستان او به‌یادحکایت‌کبك و گربهٔ کلیله و دمنه انداخته بودـ حکایت کبکنجیر. اینکه تذکره‌نویسان کنایهٔ شعر را مربوط به‌عمادکرمانی دانسته‌اند حاکی است ازناآشنایی با طرز فکر شاعری استادکه در وجود عمادفقیه بیشتر یك شاعر مدعی می‌دیده است تا یك شیخ صوفی. قصه‌سازان داستان گربهٔ نمازـ خوان‌راکه در موش‌وگربهٔ منسوب به‌عبیدزاکانی نیز به‌آن اشارت هست‌ساخته‌اند تا توجیه عامیانه یا عام پسندی بسازند برای تفسیر کنایه‌ای‌که در شعر حافظ هست. بعلاوه حکایت تکفیر حافظ را هم، که‌گویند بسبب یك شعرالحادآمیز آماج آزار غوغا شد، به‌تحریك عماد فقیه دانسته‌اند بجهت تلافی این‌کنایه. هرچند نه اصل داستان مسلم هست و نه مداخلهٔ عماد در آن درست می‌نماید، ظاهراً از تمام روایت این اندازه برمی‌آیدکه حافظ با این شیخ شاعر، که در کرمان خانقاه داشته است وحتی‌شعرش‌را چنان صادر و وارد دستکاری‌واصلاح می‌کرده‌اندکه‌گویی شعر همه‌ی اهل‌کرمان بشمار می‌آمده است[۱۶]، اعتقادی نداشته است و ظاهراً همین نکته سبب شده است‌که افسانه سازان حکایت گربهٔ عابد را بسازند وحکایت تکفیررا باآن مربوط سازند. بهرحال حافظ زیرکتر

از آن بود که تسلیم این سالوس و ریای شیخان و پیران طریقت باشد. این پیران عصر را وقتی وی می‌خواهد دست بیندازد، پیرخرابات را به‌رخ آنها می‌کشد. درست است که صوفیه خود خراباتی شدن را از خودرهایی می‌خواندند و در زبان شاعرانهٔ خویش گه‌گاه از شیخ‌خود به پیرخرابات تعبیر می‌کردند، اما شاعر شیراز برای آنکه به‌زهد و طامات ریاکارانهٔ آنها نیشخند بزند ازخانقاه آنها روی برمی‌تافت و به‌پیر خرابات پناه می‌برد. در واقع احوال این پیران عصر هم گه‌گاه از بعضی جهات یادآور خرابات واقعی بود ـ و پیر خرابات. بنگ، که‌حبهٔ خضرا خوانده می‌شد[۱۷] دربین آنها رایج بود ونیز شراب وافیون. جوانان نوخط خانقاهها را گه‌گاه‌میعادگاه آلوده‌ای می‌کردند برای علاقه‌مندان به‌شاهد بازی. کمال خجندی، یك تن ازصوفیان نام‌آور این عصر، درتبریز چنان به‌شاهدبازی مشهور بود که زین‌الدین خوافی وقتی به‌تبریز آمد از اینکه در حلقهٔ یاران وی درآید امتناع کرد. یك‌بار غوغا به‌خاطر جوانی خوبروی که شیخ گه‌گاه از خانقاه خویش به محله‌ای که وی در آن سکونت داشت می‌رفت، بر در خانقاه کمال جاروجنجالی به راه افکندند[۱۸]. آنچه در لطایف عبید- زاکانی و در جام‌جم اوحدی گه‌گاه در مذمت بیرسمیهای خانقاهها‌هست‌نشان- می‌دهد که درعشق به‌همجنس نیز غالباً بین خانقاه و خرابات هیچ تفاوت نبود. مجالس رقص و سماع هم، که آگنده بود از ذوق و وجد، می‌توانست خانقاه را تا حدی نزدیك کند به‌خرابات. ازاین‌رو بود که نه فقها و زاهدان علاقه‌ای به‌خانقاه نشان می‌دادند نه رندان آزاداندیش. حافظ به‌همین سبب به صوفیه طعنها داشت و تعریضها. نه‌فقط به‌عماد فقیه شاید به تعریض وکنایه نیش می‌زد، این زبان طعن و کنایه را در مورد شاه نعمةالله‌ولی ـ شیخ بزرگ بلندآوازهٔ کرمان ـ نیز که مریدانش شهرت زهد وکرامات او را همه جا منتشر می- کردند بکار می‌برد. چنانکه به‌کنایه و در غزلی که ظاهراً آن را در جواب شاه نعمةالله گفته بود وی را طبیب مدعی خواند[۱۹]. با چنین وضعی که درمقابل صوفیه و مشایخ آنها داشت، البته نمی‌توانست به این شیخان عصر سربسپارد و خود را تسلیم تربیت و ارشاد آنها سازد. خاصه که بعضی از این مشایخ عصر دعویهای شگرف داشتندوبیهوده. حتی بسیاری از آنها ـ مثل شیخ علی کلاه[۲۰]

ـ مدعی تسخیر جن بودند و اینگونه کرامات. با اینهمه مجالس صوفیه دراین ایام رونقی داشت. نه فقط امرا و عوام گه‌گاه به‌آن مجالس حاضر می‌شدند علما و قضات هم با صوفیه مجالست می‌کردند. دراینصورت عجب نیست که‌حافظ پیر نیز در شهری که آنهمه تکیه و خانقاه صوفیه وجود داشته است با مشایخ طریقت ارتباط یافته باشد. درکلام وی بوی این آشنایی هست. صحبت از کشف وبیخودی، صحبت از عهد الست، صحبت از تجلی ذات و صفات، کلام او را گه‌گاه چنان رنگ تصوف داده است که بعضی خود وی را از صوفیه خوانده‌اند. اما این یك آشنایی علمی است نه عملی. در آن ایام اقوال و آرای صوفیه به شکل کتاب درحلقه‌های درس تعلیم می‌شد. کتاب عوارف‌المعارف سهروردی را بعضی علما تدریس می‌کردند. شعر ابن‌فارض را در مجالس صوفیه وعلما می‌خواندند[۲۱]. حتی کتاب نفایس‌الفنون، که درعهد جوانی حافظ درشیراز تألیف شد، تصوف را به‌عنوان «معرفت» به‌بحث درمی‌آورد و میرسید شریف جرجانی که به روزگار پیری وی در شیراز تدریس می‌کرد، مباحث راجع به تصوف را در شمار مسائل علمی طرح می‌کرد. پیداست که در چنین احوالی آشنایی حافظ با اقوال و افکار صوفیه نباید عجیب به‌نظر آید. چنانکه بعضی شاعران دیگر ـ مثل سلمان ساوجی ـ نیز در همین ایام بی‌آنکه در عمل وارد طریقت شده باشند گه‌گاه از اقوال صوفیه در شعرخویش می‌آورده‌اند. بهرحال شك نیست که حافظ از راه مطالعه و شاید نیز مجالست، با سخنان صوفیه آشنایی داشته است اما اینکه وی طریقت شیخی از مشایخ خانقاه‌را ورزیده باشد و ـ چنانکه صوفیه می‌گویند ـ «نسبت خرقه» به شیخی درست کرده باشد ظاهراً درست نیست. یك قرن بعد از او برای جامی شك بوده است که او به هیچیك از مشایخ انتساب داشته باشد. در واقع در چند جا طی غزلها از قلندر وقلندران هم که لااقل از عهد سعدی در خطهٔ فارس گه‌گاه رفت و آمد داشته‌اند یاد می‌کند ولحنی هم که درصحبت از آنها دارد بیشتر حاکی ازعلاقه و تحسین است لیکن خود وی لامحاله در ظاهر رسم و راه قلندران را ندارد چراکه وی نه فقط گه‌گاه از دلق پوشی و خرقه پوشی که خلاف رسم قلندران و اهل ملامت هست صحبت می‌کند بلکه یك جا نیز از طره و دستار مولوی خویش

یاد می کند[۲۲] و این همه نشان می‌دهد که در وجود او با یك قلندر سر و روی تراشیده‌یا یك ملامتی عاری از دلق‌وخرقه‌نمی‌توان‌سروکار داشت بلکه سروکار با کسی است که‌خودش‌بی‌پرده می گوید: حافظم در مجلسی‌دردی کشم درمحفلی... درست است که بعضی سخنان او هم یادآور کلام ملامتیها و قلندران است،درست است که چند نسل قبل ازاو در عهد جوانی شیخ روز بهان نیز در شیراز گه‌گاه کسانی خود را اهل ملامت می‌شمرده‌اند[۲۳] و حتی عماد فقیه کرمانی از پیروان طریقهٔ سهروردیه بعضی اوقات از ملامت سخن می گوید[۲۴] لیکن در این دوره دیگر مثل عهد ابوحفص نشابوری و حمدون قصار و ابوعبدالرحمن‌سلمی اهل ملامت فرقه‌ای خاص، با تعلیم و سازمان مستقل، نبوده‌اند تا وی را بتوان از آنها شمرد. حتی از آنچه در تعریفات‌جرجانی راجع به‌اهل ملامت ـ ملامیه ـ آمده است چنین بر می‌آید که درعهد وی ـ اواخر عهد حافظ ـ ملامیه جزو آن گونه اولیا بشمار می‌آمده‌اند که‌کس جز خدای‌آنها را نمی‌شناسد[۲۵]. این نکته هم درست است که اگر آن گونه که بعضی می‌پندارند، وی یك اویسی باشد حاجت به‌نسبت خرقهٔ مشایخ نخواهد داشت، لیکن چون در هیچ مأخذ قدیم اشارت به تصوف او نیست و حتی از خیلی قدیم انتساب وی به‌صوفیه مورد تردید بوده است، نمی‌توان در وجود او یك صوفی واقعی‌سراغ‌کرد ـ یك صوفی خانقاه. اینکه می گویند بعضی محققان گفته‌اند که اگر بی پیر بتوان حافظ شد می‌توان از پیر صرفنظر کرد، خود نشان می‌دهد که گویندگان آن در آن ایام، پیری برای حافظ نمی‌شناخته‌اند. بله، یك‌افسانهٔ تازه هست که‌سلسلهٔ ارادت‌وی‌را به یك پیر شیرازی می‌رساند ـ پیر گلرنگ[۲۶].

اما این یك نام پیرانه نیست و بیهوده است که برای شناخت هویت او درمآخذ وکتابها به‌جست و جو بپردازند. این پیر گلرنگ استعاره گونه‌ای است که در دیوان خواجه آمده است و ظاهراً برای شراب. در واقع آنجا که شاعر از «پیر گلرنگ» خویش صحبت می‌دارد، ومی گوید که وی به‌او رخصت‌آن‌نداده‌است که در حق ازرق پوشان خبث[۲۷] کند، نظرش به همان گلچهرهٔ کهنسالی است که خود طی سالها با سبوی ازرق پوش صحبتها داشته است و شاعر جاهایی دیگر هم از این ازرق پوش کهنسال ـ مثل یك شیخ ـ صحبت می کند و می‌

گوید : حافظ مرید جام می است ای صبا برو[۲۸]... بدینگونه، شاعر، که در مقابل مشایخ و دعوی داران عصر دهن کجی می کند، برای آنکه به‌سالوس و ریای آنها خندهٔ رندانه زده باشد پیر خرابات را به رخ آنها می کشد یا پیر گلرنگ را. باری درست است که در سخن شاعر افکار و الفاظ صوفیه هست، اما این الفاظ و افکار حاکی از تربیت صوفیانه نیست، تنها از تعلیم صوفیه حکایت دارد و پیداست که شاعر از راه مطالعهٔ کتاب و شاید مصاحبه با بعضی مشایخ با افکار و معانی قوم آشنایی یافته‌است، وچون بعضی از آن سخنان‌را با مذاق خویش سازگار دیده آنها را پذیرفته است و پرورده و حتی ممکن هست از طریقی مشابه طریقت آنها، اما بدون پیروی از رسوم و آدابشان، به تجارب عرفانی‌دست یافته باشد ـ کشف و تجلی که بدان تصریح نیز دارد[۲۹]. نکته این است که شاعر در شعر خویش به‌ندرت از صوفیه به نیکی یاد می کند. از شاه نعمة‌الله وعماد فقیه‌به‌تعریض سخن می گوید و ذکر تکریم آمیز امین‌الدین بلیانی هم که در شعر او هست، نه از آن نوع است که حاکی باشد از ارادت به‌وی[۳۰]. چنانکه وقتی هم از قلندری و راه قلندر[۳۱] با اعجاب و تحسین یاد-می کند ستایش و اعجاب او شاید معتقدانه باشد اما مریدانه نیست. ستایشی که از خلوت و عزلت درویشان می‌کند[۳۲]، در واقع بیشتر حاکی از تحسین و اعجابی است که شاعر نسبت به زندگی آزاد و رندانهٔ آنها دارد نه نسبت به‌ریاضت و خانقاه آنها. وجود بعضی الفاظ و معانی صوفیه در اشعار او البته قابل انکار نیست، اما در زمان او و حتی قبل از او بوده‌اند شاعرانی غیر-صوفی که معانی و الفاظ صوفیه را در شعر خویش بکار می‌برده‌اند. خاقانی و کمال اسمعیل در آنچه «تحقیق[۳۳]» خوانده می‌شود به معانی و الفاظ صوفیه نزدیك شده‌اند، چنانکه در غزل سلمان هم مثل حافظ الفاظ و افکار صوفیه هست. در حقیقت شیوهٔ فکر و بیان صوفیه نجابت و علوّی به شعر فارسی داده-بود که امکان نداشت شعر فضلا بدون الفاظ و معانی آنها مقبول عام، حتی مقبول خود گویندگانشان باشد. در روزگاری که شیوهٔ انوری و ظهیر باقصاید پرطنطنه و تملق‌آمیز آنها تدریجاً محکوم و منسوخ می‌شد، غزل فارسی نمی‌توانست بی‌چاشنی عرفان برای خود حق حیاتی بدست آورد. آن هم در

دوره‌ای که حتی شاهان و شاهزادگانش مثل شاه شجاع و سلطان اویس نیز از ذوق حکمت و عرفان بی‌بهره نبودند. دراینصورت وجود الفاظ و معانی عرفا در شعر حافظ، درشعر کسی که نه به مشایخ صوفیه ارادت می‌ورزید و نه‌باصوفیه میانه داشت، قابل فهم است و قابل تفسیر و اگرچه فهم قسمتی از آن سخنان جز به مدد اصطلاحات صوفیه ممکن نیست، نه حافظ صوفی است و نه اشعار او در جزو ادب صوفیه. از این‌رو ظاهراً بیهوده است که سابقهٔ فکر حافظ راهمه در سابقهٔ تصوف بجویند و بیهوده‌تر که تمام الفاظ و تعبیرات او را برمقاصد صوفیه حمل کنند. هیچ برگه‌ای که حاکی باشد از انتساب حافظ به خانقاه و صوفیه در دست نیست. حتی نیم قرنی بعداز او که یك نسخهٔ دیوانش‌راتدوین می‌کرده‌اند، از وی نه به‌عنوان قطب‌السالکین وفخرالمتألهین نام برده‌اند نه او را با القاب ذخرالاولیاء و شمس‌العرفاء خوانده‌اند[۳۴]، فقط با عنوانهایی نظیر عالم، فاضل، «ملك‌القراء»، از وی سخن گفته‌اند و حتی نویسندهٔ مقدمه هم از وی به منزلهٔ یك صوفی نام نمی‌برد و اینهمه حاکی است از آنکه در انتساب وی به‌صوفیه باید احتیاط کرد. گفته‌اندکه وی اگر صوفی بود یك اویسی بود؛ اما اویسی اگر شیخ ندارد مرید و خانقاه دارد. در صورتیکه وی با خانقاه که در آن «اسرار عشق و مستی» نمی‌گنجد سروکاری ندارد و مریدی هم اگر می‌شناسد عبارت است از مرید خرابات. از ملامت و اهل ملامت گه‌گاه در شعرش یاد هست. نمی‌دانم در این زمان از اهل ملامت در این برج اولیا، که زهد و پارسایی آنهمه رواج داشته است، هیچکس بوده است یا نه ــ اما اگرحافظ‌با اهل ملامت ارتباط داشته است، بی‌شك از طریق کتاب بوده است وآشنایی‌بامبادی نظری‌آنها نه‌با شیوخ وسلسله‌شان. درهرحال این نام ملامت و راه قلندر که در سخن شاعر هست بعضی را، که البته نتوانسته‌اند او را به هیچ سلسله‌ای از طریقت منسوب دارند، به این فکر انداخته است که مگر وی اهل ملامت بوده است؟ اگر مراد از اهل‌ملامت هر رند آزاده‌ای است که نمی‌خواهد برای آنچه می کند وآنچه می‌اندیشدبه‌کسی حسابی پس بدهد و رد وقبول عام را به چیزی نمی‌شمرد، حافظ اهل‌ملامت هست و از همین روست که جفا می‌برد و ملامت می کشد و رنجیدن راهم

در طریقت خویش کافری می‌داند، و زهد و طامات صوفی را هم که بوی ریا می‌دهد نشانه‌ای می‌شمرد از توجه او به خلق که البته روی دل وی را از خدا منحرف می‌دارد. به این‌معنی حافظرا اهل ملامت می‌توان خواند و درحقیقت اگر نوعی تصوف هست که با رندی این تکرو آزاداندیش مناسبت دارد طریق اهل ملامت است. اما نه آیا اهل‌ملامت در ادوار قبل‌از حافظ غالباً خود را صوفی نمی دیده‌اند و صوفیه نیز راه آنها را جدا می‌شمرده‌اند و تازه در عهد حافظ فرقه‌ای مستقل و ممتاز به‌نام ملامتی در بین صوفیه وجود نداشته است و اهل ملامت چنانکه ازکلام میرسیدشریف برمی‌آید درحکم ابدال و رجال غیب به‌شمار می‌آمده‌اند؟ البته با توجه به انکاری که حافظ در حق صوفیه دارد، شاید وی را بتوان به‌طرز فکر اهل ملامت نزدیك خواند و ظاهراً خود اوهم به‌همین معنی نظر دارد که خویشتن را رند می‌خواند وبه‌رندی شهره می‌شمارد. اما رندی حافظ البته رندی عیاران و پهلوانان نیست، رندی یك عارف آزاد-اندیش است، رندی فکری است که شك فیلسوف و حیرت عارف او را نسبت به هر قیدی عاصی کرده است، نه قید خانقاه و صوفی را می‌تواند بپذیرد و نه قید فقیه و مدرسه را. با این همه آریستوکراسی فکری اهل مدرسه که عرفان و حکمت عصر او نشانهٔ آن است، رنگ خود را به‌ذهن او داده است وبه‌همین سبب درعین استقلال فکر کلام وی رنگ عرفان یافته است، اما نه عرفان اهل-خانقاه و اهل ریاضت، عرفان اهل تحقیق که بی‌آنکه تسلیم به‌زهد و طامات مدعیان کشف وکرامات باشند ذهنی راکه ازقیل وقال مدرسه و شطح و ریای خانقاه ملول است وا می‌دارند تا در آنچه «ورای مدرسه و قیل و قال مسئله بود» حقیقت را بجوید و در آنچه جز با کشف و ذوق حاصل نمی‌شود درخلوت انزوای فکری خویش تمرین و تجربه‌کند. اگر حافظ از کشف و شهودصوفیه تجربهٔ شخصی دارد ظاهراً می‌بایست در همین خلوت و انزوا به‌دستش آمده-باشد. این انزوای فکری وی نیز در واقع یك نوع رندی است. نوعی بی-اعتنایی به‌قیود است که بی‌شباهت به‌آنچه محیی‌الدین ابن عربی هم از طریقهٔ ملامت می‌خواهد نیست. اما حافظ، که هرگز نخواسته است به‌دستگاه شیخ و دکان صوفی سرفرودآورد، حتی قبول عنوان اهل ملامت هم برای وی قیدی

است که مافوق طاقت اوست. با اینهمه حافظ اندیشه‌ای دارد که از خیلی جهات با عرفان صوفیه شبیه است. اگرچه عرفان او چیزی است ورای عرفان اهل خانقاه ـ اهل طامات و کرامات. این عرفان اساسش عشق و ازخود رهایی است که او را به‌رندی هم می‌کشاند و سیمای واقعی روح او را، که درکشمکش حکمت و عرفان دایم بین آن دو در حرکت است، نشان می‌دهد.

در هرحال با وجود آشنایی دقیق و مسلمی که حافظ با فکر و تعلیم صوفیه دارد وحتی با وجود ارتباط و مراوده‌ای که با مجالس آنها احیاناً داشته‌است نمی‌توان خرقه‌پوشی او را ناشی دانست از صوفیگری. آنچه وی را به‌این ژنده‌پوشی وامی‌داشته است بی‌اعتنایی به‌احوال دنیوی بوده است یا تهدید فقر. از قرائن برمی‌آید که در این سالهای پایان عمر ظاهراً فقر نیز باپیری به‌سراغ شاعر آمده بود و این نکته بود که در آن روزهای غم‌انگیز پیری گه‌گاه نیز وی را باز به‌ستایشگری وامی‌داشت و حتی به دریوزگی. در این ایام، وقتی تیمور از فارس باز می‌گشت، حکومت فارس را به‌شاه یحیی داده‌بود ـ شاه یزد. حافظ پیر بود ودیگر امیدهای گذشته را فراموش کرده بود. ظاهراً در آن هنگام، بودند کسانی که این انقیاد شاه یحیی را که نسبت به تیمورلنگ کرده بود، خاصه بعداز فجایعی که وی در اصفهان انجام داده بود، ناروا می‌شمردند و درخور ملامت. اما حافظ، که در این پیرانه سر مصلحت وقت را طور دیگر می‌دید، این تبعیت و تسلیم شاه یحیی را تدبیر عاقلانه می‌شمرد، ومی گفت که اگر وی با این کار خویش نصرت دین نکرده بود، با فجایع و مظالم ترکان سمرقند بساکه درفارس ـ کار ملك و دین زنظم و اتساق افتاده بود[۳۵]. از این رو شاعر از شاه یحیی روی برنتافت و گرفتاری زین‌العابدین را، که موجب دوام دولت یحیی می‌شد، به‌وی تبریك هم گفت. بدینگونه در روزهایی که شاه یحیی ازجانب تیمور در شیراز امارت داشت، شاعر پیر باآنکه دریزد این شاهزادهٔ خسیس را آزموده بود، باز از ناچاری، در پایان یك غزل که در مدح وی سرود، قلم آن «شاه جهان» را قسمت‌کنندهٔ ارزاق می‌خواند وباچنان دست بخشنده‌ای(!) که دراین پادشاه‌سابق یزد سراغ‌ می‌داشت باز به‌خود وعده می‌داد که دیگر پس‌ازاین، ازبهرمعیشت مکن اندیشهٔ

باطل. اما چنانکه در یزد نیز آزموده بود از این دارای جهان نصرت دین خسروکامل انتظار این مایه لطف وکرامت بیجا بود. درشیراز نیزمثل یزد عنایت شاهانه‌شامل حال شاعر نشد، گویی برفت حافظ از یاد شاه یحیی و با اینهمه شاعر پیر که در پریشانی وبی‌برگی خویش نمی‌توانست از پادشاه نیز قطع امیدکند، بی‌هیچ‌اعتراضی به‌دعا می‌گفت: یارب به‌یادش آور درویش پروریدن[۳۶].

وقتی «رایت‌منصور» پادشاه به‌شیراز آمد (۷۹۰) و شاه یحیی، بی هیچ مقاومت، شهر رندان‌را، که از دست صوفی سمرقند ــ تیمورلنگ ــ یافته بود، فروگذاشت، احساسات اهل شهر به‌اوج رسید. شاعر شیراز، که درآن سالهای بعدازمرگ شاه‌شجاع رفته‌رفته در نومیدی و درویشی غوطه می‌خورد، به«جود بیدریغ» شاه منصور امیدها یافت. این قهرمان جوان، که ترکش هفده منی داشت و باد در بروت می‌انداخت، بعدها در مبارزه با تیمور شجاعت بیمانندی نشان داد و حتی دریك برخورد جنگی جرأت و جلادتش یادآور برخورد سلطان جلال‌الدین شد با چنگیز مغول. بعداز مدتها نومیدی، حافظ، باز در وجود این شاهزادهٔ جوان، مایهٔ امیدی یافت و باز پیرانه‌سرخاطرهٔ شادیها و شادخواریهای روزگار بواسحقی راتجدیدکرد. یك قصیده در ستایش اوساخت که بوی اخلاص می‌دهد و از حیث شور و جذبه یادآور اشعار جوانی شاعر است[۳۷]. آیا شاه جوان به این انزواجوی پیر که سالها در دستگاه پدرانش کار دیوانی داشته بود، اکنون گذشته از وظیفهٔ دعاگفتن که داشت، شغلی دیگر هم در این پیرانه سر داد؟ بعضیها این احتمال را داده‌اند، و اگر از دیوان شاعر این نکته را نتوان بدست آورد، این قدر هست که شاعر سالخورده به این آخرین پادشاه آل‌مظفر امیدها بسته بود. از وی لطفها چشم می‌داشت و دلنوازیها می‌یافت. در غزلهایی که به‌مناسبت برای وی می‌ساخت می‌توانست، به‌کنایه وایهام از درخواست‌ادای‌آنچه وی وام حافظ[۳۸]می‌خواند، سخن گوید و ازفراغتی که درسایهٔ اویافته بود شکر کند. بااینهمه،این فراغت و امید نه‌برای شیراز دوام یافت نه برای حافظ. چند سال بعد آسیب قهر تیمور دولت‌منصور را از پای درآورد وتمام بقایای خاندان مظفری را تقریباً از دم تیغ گذرانید.

اما حافظ دیگر زنده نبود که شاهد این آخرین ماجرا نیز باشد. هنوز دو سالی بیش از فرمانروایی کوتاه شاه منصور نگذشته بود که مرگ به‌سراغ شاعر آمد (۷۹۲). مرگ، که شاعر همهٔ عمر دربارهٔ آن اندیشیده بود، سرانجام فرارسید تا وی را از نومیدیهای روزگار پیری برهاند. در این سالهای پیری ـ که حافظ تقریباً هفتاد ساله بود ـ همه چیز برای وی بوی مرگ می‌داد و بوی فنا. شهر رندان که در سالهای جوانی وی یك بهشت واقعی بود، اکنون به دوزخ می‌مانست که اهریمن تاتار نیز آن را تهدید می‌کرد. شاعر پیر، در فقر، دروام، و شاید در بیماری غوطه می‌خورد. آیا در همین ایام بود، که از یك تب دردناك شکایت می‌کرد، و از طبیب محبوب به کنایه می‌پرسید که آیا نبض وی هیچ از زندگی نشان می‌دهد[۳۹] اما این بیماریها دیگر نه از آنگونه بود که شاعر وقتی اشك خونین را به‌طبیبان نشان می‌داد یك کلمه می گفتند: دردعشق است و جگرسوز دوایی دارد[۴۰]. این بار دردها چنان بود که هرچند غم با طبیبان می گفت آنها نمی توانستند درمانی برایش عرضه کنند[۴۱]. در این بیماریها و پریشانیها شاعر با بیقیدی رندانه تسلیم مرگ می‌شد. از زندگی گذشتهٔ خویش اگر هیچ چیز نداشت خاطره‌ها داشت، دردناك. زن محبوبش ظاهراً سالها بود که درلحد منزل کرده‌بود و داغ فرزند نیز قلب پیرش راهنوز آزار می‌داد. از وقتی که این «رود» عزیز از کنار وی رفته بود هنوز کنار دامن خود را از اشك مثل رود جیحون می‌یافت. این، البته یك مبالغه بود. نه آیا فراموشی همه چیز را فرو می گیرد؟ اما این را درست می گفت که بعد از چنین داغ، دیگر اندرون غمگین وی به‌اختیار شاد نخواهد بود. بی‌تردید در چنین دردی آن داغ که بر دل هست از اختیار بیرون است[۴۲]؛ داغ برادر، داغ فرزند، و داغ زن از زندگی او در پایان حیات می‌بایست یك دوزخ فراق ساخته‌باشد. بااینهمه که می‌داند که درروز مرگ وی چشم افسونگر زن یا دختری شیرازی، از داغ یك پدر یا یك شوهر اشك نریخته باشد؟ هرچه بود، شاعر پیر مرگ را آرام تلقی کرد، آرام و رندانه. آیا در این روزهای آخر نیز هنوز مثل دوران شور و هیجان غزلهای خویش آرزو داشت مثل می‌پرستان عرب، اورا به‌خم شراب اندازند و یا لااقل، در داغ سرو بالایی که درد فراق او شاعر

را هلاك می‌کرد تابوت او را از سرو کنند[۴۳]؛ ظاهراً دیگر دورهٔ این خوابها گذشته بود و کار این شور و هجان تمام شده بود. آخر نیز گلگشت مصلی، که حافظ در همه عمر حتی در بهشت هم جایی از آن خوشتر سراغ نداشت[۴۴] و آرزو می‌کرد که «می باقی» را نیز همین‌جا از دست ساقی بگیرد، استخوانهای پیر و خستهٔ شاعر را درکنار گرفت. این همان تربت بود که بعداز حافظ طی قرنها محبوب ماند و قرنها نیز «زیارتگه رندان جهان خواهد بود.»

بدینگونه زندگی شمس‌الدین محمد، بعدازهفتادسال، به‌پایان رسید؛ اما مرگ یك زندگی تازه برای او هدیه آورد. نقشی از حافظ که مرگ از سیمای وی ساخت طی سالهای دراز رفته‌رفته‌رنگ وجلوه‌ای تازه یافت. افسانه‌ای که خیال ستایشگران از وی درست کرد، وی را در شمار قهرمانان درآورد ـ قهرمانان عرفان و حکمت. افسانهٔ نانوا، افسانهٔ شاخ نبات، افسانهٔ سفر دریا، افسانهٔ تکفیر، افسانهٔ‌پسرقاضی، افسانهٔ پیر گلرنگ، برای تفسیر پاره‌ای‌اشعار مبهم و مرموز وی بوجود آمد و زندگی او را در تیرگی ابهام فرو برد. ذوق افسانه‌ساز عامه از این شاعر پیر ـ که حافظ قرآن بود ومثل همهٔ حافظان شهر گه‌گاه فال و استخاره را ناچار مثل یك دریچهٔ غیبی بر روی نومیدان و درماندگان می‌گشود ـ بعدازمرگ، لسان‌الغیب ساخت و دیوان او خود وسیله‌ای شد برای گرفتن فال. ایهام لطیفی که در این اشعار هست و مناظر گونه‌گونی که در غزل او جلوه دارد آن را برای بیم و امیدهایی که در فال بکار است مناسب می‌کرد و از اینجا بود که فال حافظ در بین مردمی که از عارف و عامی به فال علاقه نشان می‌دادند[۴۵]، مایهٔ امید نسلهای بعد شد و قصه‌ها نیز بوجود آمد ـ در تأیید آن.

آیا آرامش مرگ از مدتها پیش به سراغ شاعر آمده بود؟ اگر آن ماده تاریخ که خاك مصلی (۷۹۱) را سال وفات حافظ یافته است واقعاً بوسیلهٔ یك تن از معاصران او سروده شده باشد می‌بایست آخرین سال عمر حافظ در چنان انزوا و سکوتی گذشته باشد که برخی وی را دیگرجزو مردگان‌پنداشته باشند ـ یك سال قبل ازمرگ واقعیش. وقتی سر پرشور او در خاك لحد آرام یافت در این انهدام وجود او، بیش از همه یك شاعر پیر و یك عارف بی‌ادعا

آسود. اما شهر رندان در مرگ او نه تنها بر پیر رندان بلکه بر یك دانشمند پیر، یك فاضل جامع و بر یك ملك‌القراء[۴۶] خویش عزا گرفت.

۱۲

عشق، کدام عشق؟

اگر بعدازقرنهای درازکه از خاموشی حافظ می گذرد صدای او که از کوچهٔ رندان برمی‌آید، هنوز تمام ضعف و عظمت انسانیت را منعکس می کند از آن روست که پیام او پیام عشق‌است ـ عشق که در اندیشهٔ او تمام انسانیت را خلاصه می کند.

تمام جهان‌بینی حافظ درواقع برعشق مبتنی است برمفهوم ازخودرهایی که عشق خود جز آن حاصلی ندارد. همین قوت و وسعت تجربهٔ غنایی شاعر بودکه بعدها در اروپای رمانتیك از یکسو گوته شاعر آلمانی را واداشت در وجود وی به‌یك «حافظ مقدس» سلام دهد و در دیوان شرقی غرب، پیروی از شیوهٔ او را آرزو کند و از سوی دیگر ژان‌لاهور شاعر فرانسوی را وادار کرد تا درمجموعهٔ پندار او را همچون روح سوزنده وبیقراری بستاید که تشنهٔ عشق بود و لذتی برتر از درد عشق نمی‌شناخت[۱].

بدون تردیدعشق و تجربهٔغنایی بارزترین جنبهٔ تفکرحافظ به‌شماراست و سایر جنبه‌های تفکر او نیز با همین رشتهٔ مضمون با یکدیگر ارتباط دارد. به‌علاوه وقتی حافظ از عشق سخن می گوید هیچ چیز کمتر از یك تجربهٔ شخصی در صدای او انعکاس ندارد و شك نیست که آنچه درین زمینه ورای تجربهٔ شخصی‌اوست نیز باید از مطالعه و تحقیق در سخنان اهل‌حکمت‌وعرفان ناشی باشد. از این روست که زندگی درونی او در قلمرو ذوق و دنیای عمل، هر دو، با عشق ارتباط می‌یابد و منتقد اگر بدین هر دو نکته توجه نکند نمی‌تواند درعمق اندیشه و زندگی او به‌درستی نفوذ کند. درست است که خود او

ورای تجربهٔ شخصی از اینکه با «فکر» و «دانش» مشکل عشق را «حل» کند خویشتن را مأیوس نشان می‌دهد و «حل این نکته» را مربوط به‌امری می‌داند که «نه در حوصلهٔ دانش ماست» لیکن از همین اظهار عجز او پیداست که ورای تجربهٔ شخصی از راه دانش و اندیشه هم می‌بایست درصدد حل اسرار عشق برآمده باشد و شك نیست که او یگانه متفکر دنیای خویش نیست که در-بارهٔ عشق به «تحقیق» و «نظر» پرداخته باشد چراکه این بحث در دنیای‌اسلام سابقه‌ای طولانی دارد و حتی‌حدیث هست که هر کس عشق‌ورزد و پاکدامنی‌جوید و رازخویش هم پنهان دارد و بمیرد شهید است. و نیز حدیث هست که در قیامت انسان با آن‌که دوست دارد خواهد بود و هم حدیثی هست در این باب که خداوند آنان راکه به‌جای یکدیگر دوستی می‌ورزند در قیامت در سایهٔ خویش‌پناه می‌دهد[۲]. همچنین ازسخنانی که مسعودی‌ازجملهٔ‌اقوال معتزله دراین-باب نقل می کند پیداست که دردورهٔ خلافت هارون دنیای هزارویکشب از همان آغاز گیرودار مجادلات معتزله نسبت به «عشق» که محرك بسیاری از ماجرا-های افسانه‌آمیز و نهانی بغداد خلیفه بوده است نمی‌توانسته است بی‌تفاوت مانده باشد. ازرسالهٔ جاحظ دربارهٔ عشق و زنان، ازکتاب الزهرهٔ محمدبن داود اصفهانی دربارهٔ احوال عشق و عاشقان، از رسالهٔ ابن‌سینا راجع به عشق، از آنچه در رسالات اخوان‌الصفا در باب عشق هست و همچنین از نامهایی که در کتاب الفهرست ابن‌الندیم در این باب آمده است می‌توان دریافت که از قرنها قبل‌از حافظ ادب دنیای شرق تا چه حد با مباحثی که با عشق و عاشقی مربوط است آشنایی داشته است[۳]. و حتی یك اثرمعروف ابن حزم اندلسی-نامش طوق الحمامه، به احتمال قوی در پیدایش آنچه در اروپای قرون وسطی به‌نام «آداب عشق و عاشقی» خوانده می‌شده است و در ترانه‌های خنیاگران دوره گرد آن ایام (= تروبادور) منعکس بوده است تأثیرداشته است[۴]. رسالهٔ ابوالحسن‌الدیلمی به‌نام عطف‌الالف‌المألوف هم که بی‌شك در روزگار حافظ در شیراز مشهور بوده است و اینکه یك اثر دیگر همین مؤلف درسیرت استادش ابوعبدالله‌بن‌الخفیف نیز در همین سالها در شیراز از عربی به فارسی نقل شده است این ادعا را تأیید می کند نشان می‌دهد که در شیراز عهد حافظ

آنچه امثال افلاطون وارسطاطالیس و جالینوس وقلادیوس وبقراط و دیگران درباب عشق گفته بودند در نزد ادبا و اهل عرفان ناشناخت نبود[۵] و اگر حافظ درباب عشق از روی «تحقیق» هم به بررسی پرداخته باشد بعید نیست که با این گونه اقوال آشنایی حاصل کرده باشد. به علاوه در ادبیات ایران عشق درشعر کسانی چون سعدی ومولوی و عطار وعراقی و سنایی درخشندگی و جلایی خیره گر یافته است و حافظ که با آثار آنها و شاید نیز با آنچه در سوانح احمد غزالی و عبهرالعاشقین روزبهان و لمعات فخرالدین عراقی در باب جنبهٔ عرفانی عشق هست آشنایی داشته است نمی‌توانسته است دریافت کار افتادگان را نیز درباب عشق و عاشقی بر تجربهٔ شخصی خود نیفزاید. ادب صوفیه که حافظ به نحو بارزی با آن پیوند آشنایی داشت سراسرعبارت بود از اسرار عشق و عاشقی ـ درست است که عشق صوفی غالباً فقط متوجه حق به‌نظر می‌رسد و درنهایت آن بین عاشق و معشوق، گه‌گاه چنان پیوستگی و یگانگی هست که منی و تویی هم در آن نمی‌گنجد و پاره‌ای وقتها نیز چنان دوگانگی و جدایی ظاهر می‌شود که جز با فنای کامل وجود عاشق امکان هیچ نوع اتصال در آن به تصور در نمی‌آید اما بیان این عشق درشعر صوفیه و درشطحیات آنها چنان است که این عشق را گه‌گاه جز به‌عشق‌انسانی تعبیر نمی‌توان کرد. به‌علاوه عشق انسانی و التذاذ از جمال ظاهری نیز برای بعضی از صوفیه مقدمهٔ‌وصول به‌عشق‌الهی ووسیلهٔ‌لذت از جمال غیبی تلقی می‌شده‌است ـ نه فقط از لحاظ اخلاق که عشق را بوتهٔ امتحان و مایهٔ تزکیهٔ نفس و رهایی از خودخواهی و تمرین ایثار و غیر پرستی می‌کند بلکه نیز از لحاظ تجربهٔ ذوقی و زیبا شناخت که ادراك حسن و جمال ظاهری و التذاذ از مظاهر زیبایی، ذوق صوفی را جلا می‌دهد و وی را مستعد می‌کند برای‌ادراك لطایف حسن و جمال غیبی. از این رو بود که صاحبدلان به هردو نوع عشق‌ـ الهی و انسانی ـ اهمیت می‌داده‌اند و ازین روست که ادب صوفیه درآگنده است از عشق و تجربهٔ عاشقی. حافظ نیز، همچون وارث سنتی پرمایه، بااین تجارب صوفیه و هم با اقوال حکما و ادیبان درباب عشق آشنایی داشت و عجب نیست که مخصوصاً نشان اندیشهٔ صاحبدلی چون شطاح بزرگ شیراز،

روزبهان بقلی، که چند سالی قبل‌از ولادت سعدی رسالهٔ عبهرالعاشقین را نوشت در کلام او به‌نحو بارزی پدید آمده باشد. دربارهٔ ارتباط او با روزبهان که بیش از یك قرن با حدود ولادت وی فاصله دارد، احتمال آنکه حافظ به سلسله‌ای که منسوب به روزبهان خوانده شده است منسوب باشد ممکن هست به خاطر پژوهنده‌ای بیاید اما هیچ برگه‌ای که آن را تأیید کند و مایهٔ اطمینان مورخ باشد درین باب در دست نیست حتی وجود سلسله‌ای هم به‌نام روزبهانیه در عصر حافظ مسلم نیست و آنچه زبیدی و سودی در باب چنین سلسله‌ای گفته‌اند[۶] نیز درست به نظر نمی‌رسد و قبول آنها دشواریها دارد ـ بسیار. در عین حال اگر در کلام حافظ عشق مفهوم دوگانه‌ای دارد و دایم بین آنچه عشق مجازی نام دارد و آنچه عشق الهی خوانده می‌شود نوسان پیدا می‌کند ناشی ازین نکته‌است که برای وی نیز مثل روزبهان مجاز پلی است که واقعیت محسوس را با حقیقت معقول ارتباط می‌دهد. اگر شیخ‌شطاح خاطرنشان می‌کند که عشق به هر حال که پدید آید اگر طبیعیات و اگر روحانیات (را) باشد، درمقام خود محمود است زیراکه عشق طبیعی منهاج‌عشق روحانی است‌وعشق روحانی‌منهاج عشق‌ربانی[۷] حافظ نیزغالباً می‌کوشد تا ما را مطمئن کند که عشق انسانی هم مثل عشق الهی است آنچه در خرابات‌رندان هست با آنچه در خانقاه صوفی است هیچ تفاوت ندارد چنانکه مسجدوکنشت نیز هر دو جلوه‌گاه یك معشوق است و در تمام احوال و عوالم، هر جا که هست پرتو روی حبیب هست و البته‌کسی که در قید تعلقات حسی نماند در مظاهر هم متوقف نمی‌شود وباعشق بزرگتر سروکار پیدا می‌کند ـ درآن‌سوی مظاهر. در حقیقت آن عشق هم که حافظ، مثل تعدادی از عارفان، آن را مایهٔ کمال انسانیت می‌داند و رنگ خاصی به غزل عرفانی ـ نه غزل عادی ـ او نیز می‌بخشد، عشق یك روح غریب، یك روح دور افتاده است که برای بازگشت به موطن اصلی، و برای اتصال به معشوقی که وی همچون تبعید‌ـ شده‌ای از او جدا افتاده است هیجان و اشتیاق دارد. چون این اتصال هم‌که هدف عارف است ومخصوصاً در«نی نامه»ی مولوی با شور و نوایی‌خاص ومؤثر مجال بیان دارد فقط از راه عشق دست می‌دهد، عارف در هر جا نشانی از

زیبایی می‌یابد آن را همچون جلوه‌ای از وجود معشوق، موضوع عشق و اشتیاق خویش می‌شناسد. از اینجاست که عشق انسانی برای حافظ نیز ـ مثل روزبهان ـ همچون پلی به‌نظر می‌رسد که به عشق الهی راه می‌نماید. درست است که عشق به مظاهر در نزد وی نیز مثل عراقی و اوحدالدین کرمانی گه‌گاه به صورت اظهار علاقه به همجنس تظاهر می‌کند اما این گرایش به‌جوانان نوخط در غزل وی ـ و در تمام آنچه تغزل و تشبیب خوانده می‌شود ـ بیش از آنکه حاکی از یك نوع «انحراف جنسی» باشد حاکی از یك نوع «سنت ادبی» است که تغزل به یاد پسران را در جامعهٔ «بسته»ی قرون وسطایی برای عامه تحمل پذیرتر می‌کرده است از اینکه نام سرپوشیدگان حرم‌هاشان برزبانها بیفتد و در هر حال به نظر می‌آید که قسمت عمده‌ای از این اظهار عشق به پسران ناشی ازنوعی سنت ادبی باشدکه شیوهٔ بیان غزلسرایان‌فارسی‌زبان را ازگویندگان دیگر مشخص می‌کرده است. در واقع از قرنها قبل از حافظ، سنت ادبی درشعرفارسی‌اقتضا کرده است‌که در شعرعاشقانه‌عاشق ومعشوق هر دو مرد باشند[۸] و ممکن هست که حافظ در این‌گونه اشعار بیشتر همین سنت شاعرانه را منعکس‌کرده باشد. در جامعهٔ اسلامی آن روزگاران، اشاره به نام زن و اظهار علاقه به یك زن غریبه که محبوبهٔ شاعر و نه زوجهٔ‌اوباشد، چنان غریب به نظر می‌آمد که حتی ابن عربی، یك قرن قبل از حافظ‌مجبور شد مجموعهٔ اشعار عاشقانه‌ای راکه تحت عنوان ترجمان الاشواق برای یك زن ساخته بود با تأویلهای عرفانی از آنچه ظاهر آن اشعار اقتضا داشت به معانی دیگر بازگرداند تا عرضهٔ خشم و پرخاش و بدگمانی نشود[۹]. در هر حال اگر درجامعهٔ شیرازعهد حافظ‌آن‌گونه‌که مخصوصاً ازجای‌جای لطایف عبید زاکانی و از احوال‌کمال خجندی و دیگران برمی‌آید همجنس‌گرایی هم رواج دارد، این را نمی‌توان نشانی‌گرفت براینکه ذکر نام «شیرین پسر» و «شیرین پسران» درکلام حافظ هم حتما باید برگه‌ای تلقی شود در اثبات همجنس‌گرایی او چرا که انعکاس این‌گونه افکار در باب عشق به مظاهردر غزل صوفیه و غیر صوفیه از قرنها پیش ازحافظ به‌قدری رایج بوده است‌که تشبیب مذکر از دیرباز جزو مضمونهای عمدهٔ سنتی شعر محسوب می‌شده.

است و در سراسر دوران ادبیات گذشته اجتناب ناپذیر. ممکن هست که ذکر این الفاظ در عین حال حاکی از این گونه تمایلات در بین بعضی از آنها باشد، لیکن در جامعهٔ اسلامی نمی‌توان به مجرد این گونه اعترافها، حکم به همجنس گرایی و انحراف جنسی کسانی کرد که مردم، ازروی آنچه درقرآن درباب آنها آمده است، در حق آنها اعتقاد دارند که ــ آنچه گویند نه آنست که در فعل آرند[۱۰].

نزد حافظ عشق به هرصورت که هست مایهٔ کمال انسانی است چرا که انسان را بامعشوق وی‌پیوند روحانی می‌دهدوچون عاشق‌وجودمعشوق را باهمهٔ کاینات برابر یاخود ازهمهٔ کاینات برترمی‌یابد پیوندی که از راه عشق بامعشوق حاصل می کند چنان است که او را با تمام‌کاینات با تمام آنچه ماورای‌کاینات و با تمام آنچه برتر ازکاینات تصور می‌شود پیوند می‌دهد، وجود او را در ماورای خود وسعت و افزونی می‌بخشد. که می‌تواند شك کندکه این احساس فزونی، احساس بالندگی، واحساس فزایندگی عاشق می‌تواند منشأ لذتی باشدکه در عشق عرفانی حاصل می‌شود و حتی عشق انسانی و طبیعی را که مربوط به مظاهر جمال است نیز می‌توان با همین نکته توجیه و تبیین کرد؟ به‌علاوه عشق، حتی عشق جسمانی و مجازی، ازآنجاکه راه به‌خیر دارد و در هرحال به‌نحوی سبب تزکیهٔ نفس وآمادگی آن برای رهایی از خودپرستی می‌شود، نمی‌تواند شروگناه تلقی شود و ازینجاست که در مورد آنچه بیدردان در ملامت اهل عشق می گویند حافظ با انکار و بی‌اعتنایی می‌پرسد : اعتبار سخن عام چه خواهد بودن؟ نقش عشق را در تصفیهٔ اخلاقی، بدون شك باید با اهمیت تلقی کرد چراکه ظاهراً امثال حافظ ــ و شاید عراقی و روزبهان نیز ــ آن را بیشتر از مقولهٔ آن امری تلقی می کرده‌اند که در زبان ارسطو کثارسیس نام دارد و شاید این نکته‌که اینان درد عشق را از طبیبان مدعی «نهفته» می‌داشته‌اندو کتمان عشق‌راغالباً شرط عشق واقعی می‌پنداشته‌اندوآن کس راکه عشق خویش پنهان دارد تا در آن بمیرد به موجب یك حدیث پیغمبر شهید می‌شمرده‌اند ناشی از همین باشدکه این پنهان‌کاری مایهٔ تصفیهٔ قلب می‌شود و آنکه می گوید «هرکه عاشق نشد پاك نشد .. وهرکه عاشق شد وعشق

خود را آشکار گردانید پلید بماند و پاك نشد، از جهت آنکه آن آتش که از راه چشم به دل وی رسیده بود ازراه زبانش بیرون کرد، آن دل نیم‌سوخته در میان راه بماند، از آن دل من‌بعد هیچ‌کاری نیاید نه‌کار دنیی، و نه‌کار عقبی و نه‌کارمولی[۱۱]» به همین نکته نظر دارد. شاید نیز به‌خاطر نوعی پنهان‌کاری بوده است که اینان عشق خود را برای آنکه موضوع و ماهیت آن از بوالفضولان پنهان بماند عمداً منسوب به‌پسران‌ـ‌پسران بی‌نام و نشان که‌احوال آنها غالباً تعبیری از آنچه «شخص نامتعین» خوانده می‌شود به‌شمارتواندآمد‌ـ می‌کنند. به‌علاوه اینکه عرفا گه‌گاه عشق را دام بلا، بوتهٔ امتحان، و مایهٔ تصفیهٔ دل و جان خوانده‌اند فقط ازین روست که مقاومت در برابر جاذبهٔ آن دشواری دارد و به‌قول ابوحمزهٔ بغدادی (۲۶۹م) مشاهدهٔ آنچه «مطلوب» است و در عین حال «محظور» نوعی ریاضت محسوب است که آن میل و طلب را از بین می‌برد[۱۲]، بلکه چون عشق انسان را به «غیرپرستی» می‌خواند، خودخواهی را در وی مهار می‌کند و از دد خود پرستی که در نهانگاه وجود وی هست «انسان» واقعی می‌سازد و آنچه حب عذری ـ عشق آمیخته با عفت که با رازداری وخاموشی و مرگ و سوگ هم پیمان است ـ را امری‌شریف و در واقع همپایهٔ فرجام یك شهید واقعی می‌کند همین نقش اخلاقی است که در عشق هست.

معهذا حافظ نه فقط دربارهٔ عشق الهی که موضوع غزلهای عرفانی‌اوست بلکه در مورد عشق انسانی هم که شاعر در غالب غزلها آشکارا از لب لعل و خط زنگاری معشوقان جسمانی و مادی صحبت می‌کند نیز خاطرنشان می‌کند که عشق وی با «خط مشکین» معشوق «امروزی نیست» وآن را همچون‌امری که به یك سابقهٔ ازلی ارتباط دارد جلوه می‌دهد. این سابقهٔ ازلی که شاعر در مورد عشق انسانی نیز مثل عشق الهی از آن صحبت می‌کند چیست؟ بدون شك اگر این‌گونه اشعار را هم برمعنی عرفانی که سابقهٔ ازل در آنها اشارت به «میثاق‌الست» است نتوان تأویل کرد باید آن را اشاره دانست به سابقهٔ معرفتی که به‌موجب حدیث، در عالمی که هنوز ارواح با اجساد پیوند نیافته‌بودند، در بین ارواح وجود داشته است وبرخورد آنها در این دنیای اجساد،

یادآور آشناییهای دیرینه است دربین آنها ـ سابقهٔ معرفت[۱۳]. این اعتقاد که صوفیه و عرفا آن را مخصوصاً از یك حدیث‌نبوی استنباط کرده‌اند درعین‌حال منسوب، به فلاسفه هم هست. چنانکه ابن داود و مسعودی از قول فلاسفه نقل‌می‌کنند که خداوند ارواح را مدور و برهیئت گویی ساخت آنگاه آنها را دو نیمه‌کرد و هر نیمه را در تنی دیگر نهاد ازین روی هر تن که درین جهان برخورد با تنی‌کند که نیمهٔ دیگر روح وی در آن است به سبب همین آشنایی دیرینه با او عشق می‌ورزد و شك نیست که مردم در این باب برحسب رقت‌طبع نیز تفاوت دارند[۱۴]. این گفتار منسوب به فلاسفه که دیلمی در عطف‌الالف آن را به افلاطون نسبت می‌دهد[۱۵] و با توجه به‌احتمال آشنایی حافظ‌با کتاب او به‌نظر می‌آید منشأ تصور حافظ درباب سابقهٔ توافق بین عاشق و معشوق نیز باشد در واقع همان‌تمثیل‌معروف است که افلاطون در رسالهٔ مهمانی آورده‌است و این نکته نشان می‌دهد که وقتی حافظ به‌کنایه می‌گوید از طریق «دانش» و یا از «دفتر عقل» نیز دربارهٔ عشق و اسرار عشق بررسی کرده است نباید سخنش را تنهایك دعوی شاعرانه‌تلقی کرد. به‌علاوه همان تناسب که درعشق انسانی بین عاشق ومعشوق هست و در عالم اجساد هم ارواح آنها را به‌یکدیگر جلب می‌کند در عشق الهی نیز عارف آن را می‌جوید چرا که در این مورد نیز عشق ناشی است از توجه به تناسب و قرابتی که بین جزء الهی وجود انسان ـ روح و امانت ـ هست با کل وجود، وجود الهی، و اینجاست که باز عشق مجازی پلی می‌شود و انسان را از راه واقعیت محسوس که عشق انسانی است به حقیقت معقول که عشق الهی است می‌برد.

در واقع اینکه صوفیه مظاهرجمال را شاهد خوانده‌اند و از هر چه زیباست نیز به شاهد تعبیر کرده‌اند نه فقط به‌خاطر آن است که هرچه زیباست در دل می‌آویزد و صورتش شاهد قلب و ناظر احوال آن می‌ماند بلکه نیز از آن روست که آنها در هر صورت زیبا شاهدی یافته‌اند از جلوهٔ جمال ـ جمال الهی: شاهدی که در عین حال گواه است برائتلاف و اتحاد آن با عاشق[۱۶]. اما وقتی دل سالك از يك پسر زیبابرای خود «شاهد» می‌سازد، نشان آن‌است که سالك هنوز در عالم صورت سیر می‌کند. نهایت آنکه این سیر ممکن‌هست

نزد وی مقدمه‌ای شود برای گرایش به مراتب بالا ـ عشق بزرگ، عشق بزرگتر. این نظر به خوبرویان که ممکن است فقط مقدمهٔ یك سیر روحانی عارف باشد البته در نزد عرفا گه گاه یك لغزشگاه، یك دام، و یك پرتگاه هم تلقی می‌شود و غزالی خاطرنشان می کند که، اگر کسی از زیبایی آن‌گونه لذت بیابد که از نظر در سبزه و آب روان لذت می‌برد نشانهٔ آن است که شهوت در وی فروکش کرده است و براین تقدیر «نظر» براو مباح است اما اگر لذت دیگری می‌یابد که مبدأ حرکت شهوت تواند شد نظر بر وی حرام. به نظر می آید که درمسألهٔ «نظر» حافظ نیز همان رأی سعدی و شیخ روزبهان را دارد که مثل غزالی می‌پنداشته‌اند وقتی از روی شهوت و هوس نباشد در آن ایراد نیست. اما آیا رند کارافتاده‌ای مثل حافظ هم می‌توانسته است این را به خود بقبولاند که «نظر» باشد و حتی در اعماق ورطه‌های درون انسان هم هیچ انگیزهٔ هوی وجود نداشته باشد؟ در هرحال اگر حافظ برای «نظر» اهمیت خاصی در«طریقت» وسلوك روحانی قایل هست مخصوصاً برای آن است که آن‌را همچون مقدمهٔ عشق می‌یابد و «دلی را که مدام از پی نظر نرود» از دغدغهٔ هوی آسوده می‌شناسد اما کدام دل هست که با عالم حس و دنیای خودی مربوط باشد و ناچار نباشد که مدام از پی‌نظر برود؟ بااین‌همه وقتی حافظ مایهٔ واقعی حسن را «که عشق از آن خیزد»، «لطیفه» ای «نهانی» می‌یابد که از آن تعبیر به «آن» می کند و این نکته را به قول کسی منسوب می‌دارد «که در علم نظر بینا بود» نشان می‌دهد که نزد وی در مسألهٔ نظر اسرار و رموزی هست و «علم نظر» نیز چیزی هست که البته هرکسی را از آن بهره‌ای نیست. این نیز خود، آشنایی وی را با مباحث و اقوال دیگران درباب عشق و هوی و مخصوصاً درباب «نظر» نشان می‌دهد.

این مسألهٔ نظر ـ نظر به خوبرویان ـ در نزد فقیهان و صوفیان که حافظ به حکم رابطه‌ای که در مدرسه با آنها داشت با افکارشان آشنا بود نیز سابقه‌ای دراز داشت. ابن داود معروف که بعد از پدر در رأس فرقهٔ «ظاهریه» باقی ماند و در واقعهٔ محاکمهٔ حلاج رای به تکفیراو داد نظر برزن بیگانه و برکودك موی نارسته را مباح می‌دید و زندگی و مرگ خود او یك نمونه

از عشق پاك عاری از آلایش شهوت را مجسم می کند. ابوحمزهٔ بغدادی هم در این باره اشکالی نمی‌دید و آن را بدان سبب که میل شهوانی را در انسان در مجرای دیگر می‌اندازد و از بین می‌برد همچون نوعی ریاضت تلقی می‌کرد ــ محمدبن طاهر مقدسی (م ۵۰۷) هم کتابی دراین‌باب نوشت وبه جواز آن رأی داد[۱۷]. چنانکه ازصوفیان نیزکسانی چون احمد غزالی، اوحدالدین کرمانی، و شیخ عراقی ظاهراً طلعت خوبرویان را مظهر جمال غیبی می دیده‌اند و گه‌گاه اصراری که در «نظر بازی» داشته‌اند چنان باگستاخی وبی‌پروایی همراه می‌شدکه حتی مریدان و معتقدان آنها را نیز به انکار یا تردید وامی داشت[۱۸]. حافظ نیز اگر آشکارا خاطرنشان می کند که «در نظربازی ما بیخبران حیرانند» بی هیچ شك می‌بایست در مسألهٔ «نظر» مشربی شبیه به طریقهٔ روزبهان و عراقی داشته باشد. به‌علاوه، وقتی وی از«نظر» صحبت می‌کند و با ایهام ظریف زیرکانه‌ای که خود یك ویژگی عمده در طرز بیان او به شمار است از آن «چیزی مثل علم» می‌سازد ناچار می‌توان پنداشت‌که باید در این تعبیر تمام آنچه را چنین لفظی در فرهنگ عصر او می‌توانست القا کند به جد و هزل به هم درآمیخته باشد. در عین حال در علم کلام هم مفهوم «نظر» بی‌آنکه ربطی به تعبیر صوفیانه و شاعرانهٔ آن داشته باشد چنان وسعت و غنایی دارد که میرسید شریف جرجانی در شرح‌مواقف خود تنها درباب آنچه مربوط به‌کلام می‌شود فصل مبسوطی به «نظر» اختصاص می دهد[۱۹] واین امر نشان می‌دهد که آنچه لفظ «نظر» در ذهن یك شاعر عارف مسلك اهل‌مدرسه می‌توانسته است القا کند تا چه حدگونه‌گون و سرشار وپرمایه بوده‌است. در حقیقت اگر برای یك متکلم آنچه «نظر» یا «علم نظر» خوانده‌می‌شود معرفت‌کسبی است در مقابل معرفت فطری و دریافت آن نیز از طریق استدلال حاصل می‌شود[۲۰]، برای یك قاضی این لفظ غالباً مفهوم فصل خصومت و اظهار فتوی دارد و وقتی حافظ در طی یك قطعهٔ‌کوتاه و لطیف به مناسبت ذکری‌که از خاطرهٔ سفر یزد خویش می کند دربارهٔ قاضی یزد خاطرنشان‌می‌سازدکه سرای قاضی‌اگرچند منبع فضل‌است‌خلاف نیست که علم‌نظردرآنجا نیست نه فقط به تمام‌آنچه متکلم و قاضی از لفظ «نظر» ممکن است به‌خاطر-

آورند نظر دارد بلکه بی‌هیچ شك در ضمن انتقادی که می‌خواهد از خشکی و خشونت قاضی کرده باشد به‌آنچه در نزد صوفی نظر و نظر بازی خوانده می‌شود هم بی‌نظر نیست چنانکه در لفظ خلاف هم که اینجا با هاله‌ای از ایهام به‌کار برده است ظاهراً تعریض گونه‌ای هست به‌آنچه «علم خلاف» نام دارد و هرجاکه مذهب شافعی وحنفی هر دو در بین خلق‌شایع باشد تبحردرآن برای یك قاضی‌ضروری‌است[۲۱]. درست است که‌ورای‌ادراك شاعر و فقیه و قاضی ومتکلم در لفظ «نظر» معنیهای دیگرنیز قابل ادراك هست و عارف‌که «نظر» بر«وجه کریم» دارد و آن را برترین لذتها می‌یابد[۲۲]، البته دیگر «نظر» خویش را در عشقی‌که محدود به تنگنای قلمرو حس و خیال است مقید نمی کند اما در اندیشهٔ حافظ تمام آنچه به عشق متعلق است، مثل خودآن همواره بین جمال انسانی و جمال الهی نوسان دارد و پژوهنده را دایم از آفاق حس تا دنیای ماوراء حس به دنبال می‌کشاند. از جمله وقتی با لحن ایهام‌آمیز رندانهٔ‌خاص خویش می گوید: «اهل نظر دو عالم در یك نظر ببازند» در همین یك نظر فاصله‌ای راکه بین دو عالم ـ عالم انسانی و عالم الهی ـ هست در می‌نوردد و عشق خود را همچون عقربه‌ای‌که بین این دو قطب مغناطیسی سرگردانی می‌کشد، در حالتی از نوسان دایم نشان می‌دهد.

به‌علاوه، جمال انسانی نیز برای حافظ در واقع جز تجلی حق نیست و زاهدکه آن را چون دام شیطان تلقی می کند نمی‌تواند تصورکندکه‌بااجتناب از آن در واقع خود را از حوزهٔ نفوذ یك تجلی خدایی‌کنار می‌کشد. قبل از وی روزبهان بقلی، فخرالدین عراقی، و سعدی هم غالباً با همین طرزدید به‌زیبایی و عشق نگریسته‌اند و اگر در غزلهای عرفانی حافظ عشق مجازی همچون پرده‌ای به نظر می‌آیدکه عشق الهی در ورای آن پنهان است این طرز تعبیر، ازگوینده‌ای‌که با میراث سنتهای مربوط به عشق وعرفان‌آشنایی تمام دارد غریب نیست چراکه لمعات عراقی و عبهرالعاشقین روزبهان وقسمت عمده‌ای از اقوال سعدی در بیان عشقی است‌که از مجاز به حقیقت راه می‌برد و از جمال انسانی به جمال الهی. این ارتباط بین عشق انسانی با عشق‌الهی که شعر حافظ را پله پله از بین انسانها تا فراز آسمانها بالا می‌برد درواقع

بریك تصور عرفانی مبتنی است که در تصدیق آن غالباً بین متشرعه با بعضی از اهل‌عرفان اختلاف روی داده است. اینکه بعضی از قدماهم این تصور را به‌زندقه و تعلیم مانویه منسوب داشته‌اند ظاهراً باید ناشی از این گمان باشد که نزد مانویان چون روح که از اجزاء نور است در زندان ماده مقهور ظلمت می‌شود، انجذاب آن به مبدأ نور که عشق به خداوند تعبیر آن است در واقع پیوستگی تدریجی این جزء نورانی وجود انسان است با مبدأ تمام انوار ـ وجود خدا[۲۳]. معهذا صوفیه، که حافظ با مقالات آنها غالباً همداستانی دارد ـ اگر چند نمی‌خواهد نسبت به مشایخ معاصر آنها ارادت نشان دهد ـ این عشق انسانی را نه فقط وسیله‌ای برای نیل به عشق الهی تلقی می‌کرده‌اند بلکه هدف واقعی سیروسلوك روحانی خویش را همان عشق الهی می‌خوانده‌اند و غزالی حتی می‌کوشید نشان دهد که آنچه شایستهٔ عشق‌ورزی است تنها خداست. البته تصور آنکه دنیا و زیباییهای آن خاصه زیباییهای بشری هر چه هست تجلی الهی است در تفکر باستانی ایرانی هم سابقهٔ دراز دارد. وقتی در تعلیم زرتشت هرآنچه خیروزیبایی است به اورمزد مربوط است و هرچه زشتی و بدی است ناشی از اهریمن است آیا باید تعجب کرد که در نزد حافظ ـ و تعدادی از پیشروان طریقهٔ او ـ چهرهٔ «مه طلعتی» که انسان می‌تواند طرهٔ او را بگیرد و «سعد و نحس» «زهره و زحل» را فراموش کند، تجلی حق، تجلی خدایی که زیبایی و نیکی همه از اوست و زشتی و بدی با او هیچ ارتباطی ندارد، قرار گیرد؟ در حقیقت نه همان شیخ اشراق که حکمت او محیی حکمت «فهلویه» است این تصور را در مونس‌العشاق خویش با بیان خاص می‌پرورد بلکه حتی آن نیز که از قول قدما فکر «جمال پرستی» صوفیه را گه‌گاه منسوب به مانویه کرده‌اند[۲۴] می‌تواند تعبیری باشد از سابقهٔ آن ارتباط که بین عشق و جمال ظاهری هست با عشق و جمال الهی. معهذا این فکر که طلعت زیبا رویان جلوه‌گاه حق و محل حلول جمال اوست هرچند صورت شاهدان را برای بعضی صوفیان و قلندران یك نوع محراب کرد و حتی بوده‌اند کسانی که هر جا خوبرویی می‌دیده‌اند به گمان آنکه خداوند دروی حلول کرده است پیش وی سجده می‌کرده‌اند[۲۵]، لیکن غالب مشایخ این دعوی را انکار می‌کرده‌اند و بدین-

گونه، با آنکه قول به‌حلول را قابل دفاع نمی‌دیده‌اند، تجلی حق را که البته غیراز حلول است ممکن می‌شمرده‌اند.

در هرصورت، این فکر تجلی که در ادب عرفانی ایران لفظ «شاهد» را مرادف مفهوم زیباکرده است در قرآن هم سابقه دارد و آشنایی حافظ با مفهوم قرآنی آن نیز می‌بایست در آنچه وی از آن اراده می کند انعکاس ـ بیابد و وقتی وی از «تجلی» و «ازل» صحبت می کند نمی‌توان تصور کرد که با مفهوم عرفانی آن و آنچه مخصوصاً در بیان عراقی و ابن‌عربی هست، بیگانه باشد. در حقیقت آشنایی او با آثار عراقی حلقهٔ ارتباطی است که او را با ابن عربی و ابن فارض نیز پیوند می‌دهد. وقتی یك عارف مشهور دیگر، روزگار وی ـ شاه نعمةالله ـ نیز در همین زمانها به تعلیم و تفسیر آراء ابن ـ عربی علاقه نشان می‌دهد و یك دانشمند جوان عصر، به‌نام میرسید شریف جرجانی بعضی آراء وی را در تعریفات خویش می گنجاند، این انعکاس تعلیم ابن عربی در کلام حافظ بکلی غریب به‌نظر نمی‌رسد. در واقع ممکن هست لحن مساعدی هم که حافظ دربارهٔ قلندر و راه قلندر دارد تا حدی ناشی از علاقه‌ای باشد که وی، در حق عراقی نشان می‌دهد چرا که عراقی نیز چنانکه از سرگذشت وی پیداست و جای جای دیوانش نیز آن را تأیید می کند با قلندران رابطهٔ نزدیك داشته است و حتی می گویند در جوانی همراه آنها یك ـ بار هم از همدان تا به هند رفته است، البته حافظ نیز مثل عراقی درعین آنکه با نوعی علاقه و همدلی از قلندران سخن می گوید بر گه‌ای که حاکی باشد از آنکه شیوهٔ زندگی آنها را می‌ورزیده است به‌دست نمی‌دهد سهل است خرقه ـ پوشی او نیزباراه قلندر میانه‌ای‌ندارد. با اینهمه در اینکه مشرب قلندرمخصوصاً در آنچه مربوط به‌برداشت از عشق و نظربازی است بین هر دو شاعرتوافقی پدید آورده است ظاهراً جای تردید نیست و شاید گرایشی هم که حافظ به گریز از آداب و رسوم نشان می‌دهد ناشی از تأثیر طریقهٔ قلندران باشد که عراقی نیز دیوانش ازآن تأثیرنشانها دارد. به‌علاوه دیوان و مخصوصاً لمعات عراقی که حافظ به احتمال قوی با آنها آشنایی کافی دارد ممکن است حلقهٔ اتصالی باشد که قسمتی از دنیای معنوی حافظ را با تعلیم ابن‌عربی پیوند می ـ

دهد. از جمله وقتی وی در طی یك غزل جوهردار خویش که «عرفان محض» در آن تلألؤ دارد از عشق و حسن و تجلی صحبت می کند و نشان می‌دهد که در ازل چون پرتو حسن محبوب از تجلی دم زد ـ عشق پیدا شد و آتش به همه عالم زد، کدام خوانندهٔ رازآشنا هست که به یاد تعلیم محیی‌الدین وآنچه عراقی در لمعهٔ سیم و چهارم لمعات خویش درباب تجلی و وحدت حسن و عشق می گوید نیفتد؟ در این غزل، حافظ نه فقط یك‌بار دیگر نشان‌می‌دهد که عشق مزیتی است که «آدم» را از همهٔ کاینات جدا می کند، بلکه مخصوصاً خاطر نشان می کند که آنچه «جان علوی» را در کثرات عالم که شاعر از آن تعبیر به «زلف خم اندرخم» می کند گرفتار کرد هوس و علاقه‌ای بود که روح به فنای در محبوب داشت ـ در «چاه» زنخدان محبوب. آنچه در پردهٔ این استعارتهای شاعرانه بیان می‌شود در واقع همان است که عرفا از آن به سیردر کثرات تعبیر می کنند و احوال روح را بیان می کند در سیر مراتب خویش بین کثرت و وحدت. این سیر روحانی که روح عارف را «از دم صبح ازل تا آخر شام ابد» در جستجوی وصول به نقطهٔ وحدت می‌دارد، در واقع زبدهٔ تمام آن تعلیم است که عرفان نام دارد. حافظ که مراقبت از قلب و ایمان به آنچه ماوراء حس است او را با قلمرو مکاشفات عرفانی می‌پیوست و درعین‌حال مثل یك پژوهندهٔ اهل مدرسه با تعلیم محیی‌الدین آشنایی داشت و اگر از این تعلیم جز رگه‌هایی مبهم و نامحسوس در کلام او پیدا نیست ازآن‌روست که وی درعین‌حال هم از اینکه به فکر دیگران تسلیم شود ابا دارد و هم از اینکه فکر خود را بی‌پرده و خالی از ابهام و ایهام عرضه کند اجتناب می‌ورزد، با اینهمه، وقتی وی از اینکه دلش «زازل تا به ابد عاشق رفت» سخن می گوید و ازاینکه همچون یك «رهرو منزل عشق» از «سرحد عدم» تا «به‌اقلیم‌وجوداین همه‌راه‌آمده‌است» یادمی کندنه‌فقط به‌آنچه‌مکتب محیی‌الدین درباب فیض‌اقدس و فیض مقدس واعیان ثابته می گوید نظردارد بلکه‌نیز به‌مسألهٔ «امانت» که «جامعیت آدم» وی را به قبول آن واداشت و در واقع ظلوم‌وجهول بودنش هم که لازمهٔ همین جامعیت بود بیش‌از آنکه قدح وی باشد مدح به‌شمار-می‌آمد[۲۶]، نیز توجه دارد و درمجموع این سخنان تفکری شبیه به تعلیم ابن-

عربی، منتها بابیانی که به‌شیوهٔ خاص حافظ از ایهام وابهام مشحون است، عرضه‌ می کند. همچنین وقتی صحبت می کنداز دوره‌ای مربوط به‌پیش از آن «کاین سقف سبز و طاق مینا بر کشند» وخاطر نشان می کند که از همان وقتها، چشم وی جز «طاق «ابروی جانان» منظری نداشت، اشارت به این نکته را نیز لازم می‌داند که این عنایت معشوق در حق عاشق غریب نیست چرا که در آن تجلیگاه ناز و نیاز «ما به او محتاج بودیم او به ما مشتاق بود» و بدین گونه، کلام عراقی را که ترجمان تعلیم محیی‌الدین است به‌خاطر می آورد که یك جا در لمعات خویش در بیان همین نکته می گوید: «همچنانکه نیاز و عجز محب را ناز و کرشمهٔ معشوقی دربابد، همچنین کرشمه و ناز او را طلب ونیاز عاشق به‌کار آید، این کار بی‌یکدگر راست نیاید»[۲۷] آیا آنچه ابن داود و مسعودی از اقوال حکما درباب منشأ آن پیوند آشنایی که بین ارواح هست نقل کرده‌اند و در حقیقت از رسالهٔ مهمانی افلاطون مأخوذ است نیزاین نکته را نشان نمی‌دهد که‌حتی در عشق انسانی نیز عاشق ومعشوق به یکدیگر حاجت دارند و در واقع‌یکدیگر را کامل می کنند؟ درهر حال تعمق درآنچه حافظ درباب عشق می گوید نشان‌ می‌دهد که لامحاله در پاره‌ای از غزلهای وی عشق می‌بایست از مظاهر حسن ظاهری به‌دنیای زیبایی روحانی نفوذکرده باشد وحتی رسیده باشد به‌آن‌سوی پل. اما وجود این پل که دایم شعر حافظ را بین عشق انسانی و عشق الهی در نوسان نگه می‌دارد، در عین حال نشان می‌دهد که نفی هر گونه مفهوم عرفانی از عرصهٔ غزل وی غیرممکن است. ذکر الفاظ و اقوال عرفانی جای جای در کلام وی آنقدر جاندار وطبیعی افتاده‌است که فکر آنکه وی اندیشهٔ اهل‌عرفان را برای مقاصد و اغراض مربوط به زندگی عادی به‌کار برده باشد، باآنکه در نظر بعضی از پژوهندگان پذیرفتنی آمده است[۲۸] اصلا معقول به‌نظر نمی آید و نفی تجارب عرفانی او در واقع به‌نفی پیوندش با فرهنگ عصر وی منجر- می‌شود که قبول آن بکلی غیرممکن است. اگر حافظ تقریباً در تمام غزلهای خویش با شیخ و زاهد قطع ارتباط می کند نباید این امر را در حکم قطع رابطه با هرگونه تفکر روحانی شمرد و نشانه‌ای تلقی‌کرد از گرایش وی‌به اندیشهٔ نفی‌والحاد. قول به تجربهٔ شخصی - بدون اتکا برارشاد یك مرشد

خاص ـ نه ارتباط وی را با عوالم عرفانی که مشایخ بزرگ قبل از آغاز دوران دکانداریها و سلسله بازیهای ادوار بعد بر آن تکیه داشته‌اند نفی می کند نه با معارف و اقوال عرفا که آثار آنها معرف بینش و ادراك عرفانی آنها خواهد بود ـ بینش و ادراکی شخصی و تجربی. اینکه پاره‌ای از این غزلها با الفاظ صوفیه، و بانام احوال و مقامات سالکان طریقت مشحون است نه‌فقط نشان‌ـ می‌دهد که حافظ در آثار و اقوال اهل عرفان مطالعات دقیق دارد بلکه‌در بعضی موارد هم نشانی از تجربهٔ شخصی اوست: تجربهٔ شخصی او در مورد احوالی که ادراك آنها جز با ذوق و دریافت شخصی ممکن نیست.

بدون شك ورای تجربهٔ عرفانی که می‌بایست در طی خلوتهای طولانی برای وی حاصل شده باشد تأثیر تعلیم صوفیه نیز درآنچه وی راجع به‌عشق‌ـ عشق‌الهی‌ـمی گوید، درخور توجه است و همین نکته است که مخصوصاً رنگ تازه‌ای به کلام او درباب عشق و عاشقی می‌دهد. از جمله وقتی وی، درآغاز یك غزل مشهور خویش از ساقی شراب می‌خواهد و برای آنکه عذری برای این گناه خویش آورده باشد، بهانه می کند که عشق آسان نمود اول ولی‌افتاد مشکلها، انسان این را حس می کند که شاعرواقعاً با مشکلهایی روبروست‌واین حرف را تنها به خاطر آن نمی گوید که عذری بدتر از گناه آورده باشدبرای درخواست شراب. اما خوانندهٔ نکته بین اینجا ممکن هست از خود بپرسد که مشکل‌برای‌چه؟ عشق واقعی برای عاشق‌واقعی‌چگونه‌ممکن است مشکل‌باشد یا مشکل به وجود بیاورد؟ درست است که سیمای آگنده از نوعی رنج‌ودلهره که در دیدار بسیاری ازعاشقان جهان هست عشق را گه‌گاه کاری دشوار نشان‌ـ می‌دهد و وقتی متنبی شاعر عرب دربارهٔ عشق جسمانی می گوید هر کس عشق را آسان می‌پندارد اگر به من بنگرد عشق را بیم رسان خویش خواهد یافت وحلاج هم که شاید هیچ کس عشق عرفانی را مثل او نمی‌شناسد خاطر نشان می‌ـ کندکه عشق اولش سوختن است و آخر کشتن[۲۹]، تصور عشق ممکن هست که پاره‌ای دلهارا به‌لرزه واضطراب درآورد. لیکن‌حقیقت آن است که‌انسان‌میل‌دارد تصور کند که عشق هر مشکلی را آسان می کند، کدام‌عاشق واقعی هست که‌حتی در میان دلهره‌های طوفان شکسپیر ادعای لطیف شاهزاده فردینان را تصدیق‌ـ

نکندکه می گوید بانویی‌که وی به خاطر او خدمت می‌کند رنج را برای او تبدیل می کند به‌لذت۳۰. حتی‌فرهاد افسانه‌ها نیز، کندن‌کوه را به‌خاطرشیرینی که او را بدین‌کار وامی‌داشت آسان می‌یافت. در واقع‌عاشق تا از خویش‌غایب است وفقط معشوق رامی‌نگرد هیچ‌کاری را دشوار نمی‌یابد هرسختی راتحمل‌می‌کند و هر دشواری را آسان تلقی می‌کند. مثل آن شتر مست‌که سعدی‌می‌گوید به خاطر همین مستی بار گران‌را می کشدو فقط وقتی بـه خـود می‌آید فاصله‌ای راکه بین‌او ومعشوق هست می‌بیندودرمی‌یابدکه با دشواری‌روبروست. در چنین حالی است‌که احساس می کند آنچه عشق را نـزد وی آسان جلوه‌می‌داد، از خویش غایب بـودن، از خود فانـی گشتن، و خـویشتن را نیست‌انگاشتن بوده. اگرهنرمندانی‌که به‌آنچه «عقدهٔ نرگسی» نام دارد دچارند در شکنجهٔ واقعی به سرمی‌برند برای این است که زیاده خود را می‌بینند. هر رنج و سختی که انسان دارد از خود او شروع می‌شود ــ از خودی او. البته عاشق تاخودی خود را ــ بیش و کم نفی نکند، تا خویشتن خویش رانابوده نینگارد، و تا وجود خود را در قبال معشوق مختصر و نفی کردنی نیابد، نمی‌تواند از خود غایب شود و عشق را همچون یك منبع لذت وآسایش تلقی کند. ازین روست که عاشق وقتی قدر خود، قدر خودی خود را قیاس مـی گیرد و آن را در مقابل معشوق فداکردنی مـی‌یابد در عشق هیچ چیز دشواری به‌نظرش نمی‌رسد و به‌قول عطار ــ ورا این عشق‌آسان می‌نماید. اما این حالی نیست‌که ثباتی داشته باشد چون به محض آنکه باز وجود «خود» را در میان ببیند، نفی «خود» برایش مشکل می‌شود و عشق را دشوار می‌یـابد. در چنین حالی معشوق را فقط برای «خود» طلب می کند، خود را در مرکز عشق می‌یابد، به خود «حاضر» می‌شود و از معشوق «غیبت» پیدا مـی کند. آن وقت است‌که احساس می کند عشق‌آسان نیست. به‌قول عطار «مدار کار عاشق‌داربازی است»، وآن را نباید بازی ساده‌ای پنداشت و البته وقتی «خودی» انسان در معرض بازی است آن را نمی‌توان به آسانی در خطر انداخت وبه‌آسانی نفی‌کرد. در حقیقت‌کسی هم‌که‌برای او مثل مولوی، عشق از اول سرکش‌وخونی بود، آن را نه در حال بیخودی، نه در حال غیبت از خویش، بلکـه در حال

خودی، در حالی که «هوشیار حضورست» درك کرده است تمام عظمت و جلال خردکننده‌اش را ارزیابی کرده است و آن را با خواست خویش پیشباز رفته‌است. در واقع، حافظ نیز که درصحبت از عشق و مشکلهایش به یك نوع عشق عرفانی نظر دارد، با ما از «حضور» و از غایب شدن خویش صحبت می کند و این نکته نشان می‌دهد که در بررسی مشکلها به مسئلهٔ «خودی» نظر دارد و حتی آنجا که می گوید مرا در منزل جانان چه امن و عیشی هست، چون هر دم: جرس فریاد می‌دارد که بربندید محملها، باز اشارت به این نکته دارد که حال بیخودی، حال بیخودی از خویش که وصال روحانی است،دوام ندارد و دایم بانگ جرس که از دنیای تعلقات می‌آید عاشق را به دنیای «خویش» می‌خواند و وا می‌داردش که از عشق ومعشوق به نزد «خود» باز گردد و عیش و وصل روحانی را بر وی منغص می کند. در واقع این جرس که وحی پیغمبر نیز گه‌گاه با چیزی شبیه به بانگ آن بر وی نازل می‌شد، در عین حال آن خطاب الهی بود که با نوعی قهر بر قلب سالك در می آمد[۳۱] و شاعر خشونت این بانگ را مخصوصاً آنجا درمی‌یافت که وی را به‌خود ، به دنیای خودی باز می‌خواند. این همه، نشان می‌دهد که آنچه حافظ آن را نخست آسان یافت و بعد، فقط بعد، به مشکلهایی که در آن هست پی برد عشق مجذوبان بود که مربوط به «میثاق‌الست» می‌شد، اما آنچه مولاناجلال‌الدین آن را از همان آغاز کار سرکش و خونی می‌یافت، تا گریزد هر که بیرونی بود، عشق سالکان بود که عبارت بود از تجدید عهد با میثاق‌الست.

حافظ در آنچه راجع به عشق «آسان» می گفت، راجع به مسئلهٔ «امانت» الهی می گفت، راجع به قرعهٔ فالی که به نام انسان درآمد می گفت، نظر به‌همین عشق «الست» داشت که انسان چون ظلوم جهول بود، چون دیوانه بود، چون فقط به حد و قدر بی‌اهمیت خویش می‌نگریست، آن را پذیرفت و فقط بعد، فقط بعد، بود که در دنیای واقعیت، در لحظه‌های عادی که خود را باز می‌یافت، به دشواری آن پی برد. اما مولوی از عشقی صحبت می کند که در دنیای واقعیت، دنیای شمس تبریزی وحسام‌الدین چلبی او را به‌هیجان در می‌آورد و تسلیم به‌آن از وی طلب می‌کرد که تمام آداب و رسوم، تمام

واقعیتها را نفی کند و بر هر چه جز وجود معشوق است خط بطلان بکشد. چنین عشقی است که از همان ابتدا خود را سرکش و خونی نشان می‌دهد و از همان آغاز تمام آن «مشکلها» را که بعداز میثاق الست و فقط بعدازسقوط‌در شبکهٔ تعلقات برای‌روح پیش‌آمدظاهرمی‌نماید. این‌سلوك از دنیای‌حقیرواقعیت به دنیای‌شگرف حقیقت، از دنیایی که عشق درآن ازهمان اول سرکش وخونی است به دنیایی که در آن عشق فقط در اول آسان می‌نماید، تمام دشواریهای مخوف و خون‌آلودی را در بردارد که تنها شکایت آتشین نی، در کلام مولانا، می‌تواند آن را به‌درستی تعبیر کند. مشکلهایی هم که حافظ در راه وفای به«عهد»ـوفای به‌عهدمربوط‌به میثاق الستـمی‌یابد درواقع‌ازهمین‌تعلقات پدید می‌آید و اگر برای رهایی از آنها از «ساقی» کمك می‌خواهد از آن‌روست‌که احساس می‌کند فقط وقتی «نقش خود پرستیدن» را «خراب» کند ممکن‌هست بتواند گرانی بار عشق را بردوش خود حس نکند و آن را مایهٔ آسایش و رمز خوشدلی بیابد. این عهد الست هم که عشق را برای حافظ، به یك سرنوشت ازلی، به یك حکم آسمانی، تبدیل می‌کند در نزد وی همان تعهدی است که انسان را واداشت به قبول امانت. این بار امانت که آن را بر آسمانها و زمین عرضه کردند و همه از زیر آن شانه خالی کردند، جز دوش انسان تکیه‌گاه نیافت و انسان هم از آن رو پذیرای آن گشت که به قول قرآن ظلوم جهول بود ـ خودکامه‌ای دیوانه. بدون شك، این‌گونه تعبیر از«امانت الهی» قبل از حافظ نیز درنزد اهل عرفان رایج بود، چنانکه عزیزنسفی هم یك جا در رساله‌ای راجع به بهشت و دوزخ خاطر نشان می‌کرد که «ای درویش! آن امانت که بر جملهٔ موجودات عرض کردند جمله ابا کردند و قبول نکردند و آدمی قبول کرد آن امانت عشق است. اگر آدمی بدانستی که عشق‌کار سخت است و بلای عظیم است هرگز قبول نکردی»[۳۲]. همچنین شاید شباهت این تعبیر حافظ با آنچه درکلام نجم‌رازی آمده است، آن‌گونه که بعضی محققان گفته‌اند، واقعاً بیش از یك توارد باشد[۳۳] اما اینکه وی انسان را که قرعهٔ این فال به نام وی آمدگاه به «خودکامی» و «بد نامی» منسوب می‌کند از نوعی همدردی وی نسبت به این

ظلوم جهول حکایت دارد. به‌نظر می‌آید که وی این عنوان ظلوم و جهول را نه به‌عنوان یك عیب، بلکه همچون یك هنر انسان تلقی می کند چرا که شاید وی نیز مثل شبستری تصور می کند که این ظلوم جهولی چون لازمهٔ استقرار انسان در آخرین مرتبهٔ تنزلات وجود است سبب می‌شود که چون ورای وی وجودی‌دیگر نیست نور خدا در وجود وی به‌تمامی تجلی کند و بدین گونه همین وصف ظلوم جهول منشأ ارتباط بیشترش با خدای خویش می‌شود[۳۴]، یا خود شاید مثل مولاناجلال‌الدین می‌پندارد که همین بیخودی، همین دیوانگی و خودکامگی بود که به انسان طاقت داد تا این عشق الهی را بپذیرد چرا، که اگر بهوش بودی بشکافدی ز شادی.

اینکه حافظ مثل حلاج عشق را امری مربوط به عهد ازل می‌داند و سر آن را که به تعبیر وی ورای ادراك امثال «شافعی» است نکته‌ای می‌داند که فقط «حلاج بر سردار آن نکته خوش سراید» نشان می‌دهد که این امانت در نزد وی‌جز امری که نوعی همانندی بین انسان و خدا به وجود می‌آورد نیست و سر دعوی حلاج هم که در واقع «اسرار هویدا می کرد» از همین جاست. البته زاهد وفقیه از این عشق خالص، از این عشقی که می‌خواهد مثل رابعه بهشت ودوزخ را بسوزد و نابود کند تا خلق، خدا را جز برای خود او دوست ندارند، نمی‌توانند تصوری در خاطر بپرورند چرا که نزد آنها محبت و عشق از مقولهٔ اراده است و ارادهٔ انسان که جز برجزئیات تعلق نمی گیرد ممکن هست بتواند امر خدا، عبادت خدا، و نعمت خدا را دوست بدارد اما البته ذات خدا را نمی‌تواند[۳۵]. با چنین تصوری که فقیه از محبت خدا دارد عجب نیست که حافظ او و حتی «شافعی» را هم که پیر و استاد اوست از ادراك محبت قاصر بیابد. ازآنکه برای حافظ این عشق‌در-واقع یك گونه تعهّد است که انسان بودن و مخصوصاً جامع بودن وی، او را به‌قبولش ملتزم کرده است واوخود جز با رجوع به‌حق-ترك خودی و نیل به از خودرهایی-هم نمی‌تواندآنچه را مقتضای این تعهد هست به‌انجام رساند. این رجوع به حق نیز همان است که منشأ جاودانگی انسان است و وقتی حافظ خاطرنشان می کند که «هرگز نمیرد آنکه دلش زنده شد به‌عشق»

مخصوصاً برای آن است که این عشق الهی، جنبهٔ لایتناهی وجود انسان را از آنچه متناهی است جدا می‌کند و در کل لایتناهی فرو می‌ریزدش و بدان بقای سرمدی می‌بخشد. ازین‌رو با تمام «مشکلها» که در سر راه این عشق هست حافظ با شوق و علاقه آن را استقبال می‌کند، آن را مایهٔ امتیاز انسان بر همهٔ کاینات می‌شمرد، حتی آسمان را که از قبول آن سرباز زد با تمام عظمت که دارد ناچیز می‌یابد و تمام آنچه را وی به خاطر آنها عظمت می‌فروشد به‌یك دو جو بیش ارزیابی نمی‌کند و با آنکه از «شب تاریك و بیم موج و گردابی چنین هایل» که در راه عشق هست صحبت می‌کند باز بر سبکباران ساحلها ـ که دنیاشان دنیای غیرانسانی است وطبعاً ازبار این امانت سبکبار مانده‌اند ـ طعنه‌ای فخرفروشانه دارد. بدین‌گونه، در همین اولین غزل دیوان که سخن از «عشق» و «مشکلها» در میان است حافظ تقریباً تمام راز عرفان خود را که عبارت از عشق مجذوبان، عشق «بیدلان» و عشق کسانی است که جاذبهٔ عهد الست آنها را به سوی حق می‌کشد، بیان می‌کند، و این یك غزل به‌تنهایی در بیان تعلیم عرفانی حافظ می‌تواند حکم ابیات «نی نامه» آغاز مثنوی را داشته باشد در بیان تعلیم عرفان مولوی.

عشقی چنین بلند پرواز، آسمانی، و تصعید یافته که جز در تعدادی معدود از غزلهای عرفانی حافظ رنگ نگذاشته است البته معرف لحظه‌های عادی زندگی شاعر نیست فقط رسوبی است از لحظه‌های درخشان اما دیریاب تجربه‌های بیخودی که اگر در بین تمام سالهای فعالیت آفرینندگی او پخش شود شاید به زحمت فرصت یافته باشد که در هرسال بیش از یك‌دوغزل از این دست سروده باشد. شك نیست که این لحظه‌های تابناك بیخودی و از خود رهایی برای شاعری که در یك دنیای آگنده از خشم وکین و هیاهو، در میان جنگلی وحشی از شهرها و شهریاریهای بی لجام و تجاوزگر، می‌خواهد زندگی را تا آخرین قطره‌اش بنوشد، می‌خواهد از مدرسه تا خانقاه در هر جاکه روشنی امیدی هست سر بکشد، می‌خواهد از بزم عشرت سلطان و وزیر تا حلقهٔ اوراد شیخ و صوفی هیچ گوشهٔ زندگی را ناآزموده باقی نگذارد، می‌خواهد از خرابات شیراز، از سرای مغان، از شرب الیهود شیخ و قاضی،

از عشق وجسم دلبران شهری که «معدن لب لعل است و کان حسن» تاآنجاکه برایش دست می‌دهد هر بهره‌ای که ممکن هست بگیرد، می‌خواهد لحظه‌های عمر را بین مطالعه وتفکر، بین خواب و لذت‌جویی تقسیم کند، و می‌خواهد آنجاکه فراغتی و کتابی و گوشهٔ چمنی دست می‌دهد لذتهای ساده اما نشناخته‌ای را که «ارباب بی مروت دنیا» درحریم آن نامحرم مانده‌اند ادراک کندفراوان‌نیست و وی البته دیگرنمی‌تواند مثل یك شبلی، مثل یك بایزید، و مثل‌یك حلاج واقعی تمام عمرخویش درکمین این لحظه‌های درخشان خلسه و مکاشفه باشد. این نکته‌که حتی اولیای بزرگ نیز لحظه‌هایی داشته‌اندکه در نوعی تجربهٔ‌کلمینی یا حمیراء با انسانهای عادی همدمی می‌جسته‌اند[۳۶] نشان می‌دهد که‌حتی از یك لسان‌الغیب شیراز هم توقع آنکه تمام لحظه‌هایش از برق تجلی و مکاشفه‌روشن باشد بیهوده است. معهذا این تجربه‌های دیریاب، در زندگی عادی او که مطالعه در عرفان و آثار صوفیه هم یك اشتغال عمدهٔ آن بود، این اندازه تأثیر داشت که نور رنگ‌پریده‌ای از آن لحظه‌های درخشان را در سرتاسر آثارش بپاشد و حتی در آنچه وی تحت‌تأثیرعشقهای انسانی، تحت‌تأثیر هیجانهای عصبی ، و تحت‌تأثیر تجربه‌های خالص هنری می‌سراید نیز رنگ نامحسوسی از عرفان وارد کند و مجموع اثر او را به صورتی در آورد که بدون توجه به جنبهٔ لایتناهی فکر او ارزیابی درست آن غیرممکن باشد. بیشك تصور ساده لوحانه‌ای است اگرگمان رود حافظ نه تحت نفوذ مطالعات یا تجربه‌های شخصی، بلکه به‌خاطر آنچه زندگی دریك زمانهٔ دشوار اقتضا داشته است عمداً خواسته باشد شکایتها و ناخرسندیهایی را که سکوت آهنین محیط بر وی تحمیل‌کرده است با زبان عرفان بیان‌کند. نشان عرفان در آثار سراسر عمرش-شاید جز سالهای جوانی وی - هست و سراسر این دوران البته‌برای وی یك دوران ممتد عسرت نبوده است. به‌علاوه وقتی در عسرت‌بارترین دورانهای زندگی نیز فرصت آن را داشته است‌که تا مبارزالدین ریاکار را بی‌نقاب‌کند و زین‌العابدین پرخاشگر را با لحنی‌پدرانه از خیره‌سری برحذر دارد و به صلح و مصلحت دعوت نماید دیگر چه حاجت داشته است که آلام و ناخرسندیهای یك زندگی عادی را در قالب‌اندیشه‌های

عرفانی به‌بیان آورد؟

آیا در آخرین سالهای عمر که شاعر پیر باقی‌ماندهٔ یك راه دراز پر-پیچ و خم و آگنده از فرازونشیب را از بن‌بست کوچهٔ رندان تا سر منزل لحد طی می‌کرد ایمان یك مسلمان واقعی عصر خویش را نیز از دست داده-بود؟ پاره‌ای از دوستداران امروزینهٔ حافظ که گویی در وجود وی بیشتر، پندارهای دلاویز خویش را می‌پرستند دوست دارند از حافظ، تصویر یك روشنفکر «روز» را بسازند که هرچه را تعلق به‌سنت دارد ردمی‌کند و هر چه را در حد ادراك او نباشد «نیست» می‌انگارد و اینها در اعتقاد خوش‌بینانه‌ای که به داوری خویش دارند گمان می کنند که حتی عرفان ـ عرفان که خود شورش گستاخانه‌ای برضد سنت پرستی‌های جامعهٔ راکد آن روزگاران است-نیز چیزی نیست که شاعر محبوب آنها، این حافظ شیراز که دیروز زیاده آسمانی بود و امروز گه‌گاه زیاده زمینی شده است، بتواند به آن سر فرود بیاورد. قهرمان پرستی، خواه آگاهانه باشد و خواه ناخودآگاه، همیشه ستایشگران را شیفتهٔ تصویرهای خیالی می‌سازد و این شوق و هیجان تب‌آلود بیشك اختصاص به‌پرستشگران امروزین حافظ ندارد.

بدون شك تلألؤ هاله‌هایی که در طی نیم قرن اخیر به این تصویر رمانتیك پسند حافظ در ایران جاذبهٔ خاصی بخشیده است مرهون انطباق-پذیری او با روح و حیات امروزی است. تردید دربارهٔ ارزشهایی که غالباً کورکورانه تقدیس می‌شوند، نفرت از ادعاهایی که احیاناً انسانیت را محدود وکوچك می‌کند، گرایش به لحظه‌های پر اوج زندگی وگریز ازابتذالهایی که در آن هست، اعتماد برانسانیت و اطمینان به‌پیروزی حقیقت که برغم ترکتازیهای باطل پرستان سرانجام باز به مسند خویش می نشیند تصورهای آرمان پرستانه‌ای است که امتیاز خاصی به اندیشه وگفتار حافظ می‌دهد واین همه ناچار از اسباب عمده است که مایهٔ رواج و قبول بی‌مانند سخن اوست. شك نیست که شور و علاقهٔ ستایشگرانهٔ امثال گوته نیز که از وی تصویر یك شاعر آسمانی درست کرده است در ایجاد این تصویر آفاق گیر تأثیر فوق-العاده‌ای داشته‌است. به‌علاوه‌لحن متعالی امادردناك‌صدایی که مثل کلام‌پیغمبران

تورات از رمز و ایهام آگنده است و عطر ملایم اما سحرانگیز عرفانی که محیط اندیشهٔ او را از هوای مقدس اما ناشناختهای سنگین می کندحالتی شبیه به یك محراب قدس به دیوان او می بخشد که غالباً انسان رادرلحظهای که می‌خواهد در فضای مرموز آگنده از ابهام آن قدم گذارد دچار ترس یا سرگیجه می کند. علاقهٔ آمیخته به حرمت وارادتی که شاعران بعد از وی،از جامی و صائب گرفته تا نشاط و وصال در حق وی نشان داده‌اند، اصرارو توجه خاصی که امثال جلال‌الدین دوانی و محمد دارابی در عرفانی یا در فلسفی نشان‌دادن قسمت عمدهٔ اشارات‌او ورزیده‌اند، و رسم‌فال گشایی که از دیوان‌وی دریچه‌ای برای نفوذ در دنیای غیب ساخته است، روی هم‌رفته حالت ابهام و تقدس توصیف‌ناپذیری را که در دیوان او، طی قرنها اندك اندك پدیدآمده-است می‌افزاید. به‌علاوه، سایهٔ یك درد جهانی وعقلی هم که خیام را ازآستانهٔ شك و یأس به‌قلمرو لذت‌گرایی و فرصت شماری معمول در نزد روشنفکران عصرما کشانیده است درکلام او نیز جای جای هست وبی‌جهت نیست که بعضی صاحبنظران روزگار ما نیز هنوز مثل منتقدان دوسه نسل پیش اروپا[۳۷]، می-کوشند تا در وجود او بیشتر یك شاعر شکاك ازنوع خیام و ابوالعلاء معری بجویند و دراندیشهٔ او تقریباً ورای شك و نفی چیزی نشان نمی‌دهند. این طرز تلقی از حافظ تصویری از او درست می کندکه بی‌شك با بینشهای فلسفی کافه‌هاوبیستروها هماهنگی‌بسیار دارد اما اگرپاره‌ای وقتها نیزچیزی‌ازاندیشهٔ واقعی حافظ را منعکس می کند اندیشهٔ لحظه‌های ضعف و رمیدگی اوست.شاید گه‌گاه نیز تصویری دلاویز هست اما در هر حال فقط تجسم یك لحظهٔ حیات اوست وکسی‌که می‌خواهد تمام حیات او و تمام اندیشه‌ای راکه در آثار او هست ادراك‌کند باید او را در دگرگونیهای زندگی جستجوکند ودرارتباط با دنیای واقعی او. شاید آنچه ستایشگر امروزینهٔ حافظ را وامی‌داردکه از وی جزچنین تصویری را در خاطر راه ندهد این است‌که عرفان در نزد پاره‌ای از امروزینگان نه‌فقط نوعی فعالیت ذهنی ضد منطق تلقی می‌شود بلکه درعین-حال آن را نشانه‌ای از تأثرپذیری و فعالیت گریزی شرقی تلقی می کنند در مقابل تأثیر گذاری و فعالیت‌گرایی امروز غربی. اما این پندار بیشتر ناشی‌از

نوعی‌عقدهٔ حقارت نفس است که مخصوصاً کسانی را که درپردهٔ پندار، بردهٔ پندار خویش‌مانده‌اند آزار می‌دهدومخصوصاً آنجا که می‌خواهد عرفان‌وتفکر عرفانی را همچون خط فاصلی بین شرق و غرب ـ بین دو فرهنگ آنها ـ تلقی کند به‌حقیقت گرفتار سوء تفاهم دردناکی است. تفکر عرفانی درنوع خود بیش‌از هرچیز یک گونه تفکر فلسفی است که در غرب نیز از جامعهٔ یونانی گرفته تا نظام حیات اروپایی، خواه درجامعهٔ گذشتهٔ فئودال وخواه در فرهنگ بورژوایی امروز، با صورتهای گونه‌گون اما در عین حال مشابه مجال تظاهر یافته است و بدون شك تفکر امثال افلاطون، فلوطین، پاسکال، مالبرانش، اسپینوزا، بر کلی، هگل و بر گسون همان اندازه غربی است که تفکر امثال ارسطو، بیکن، دکارت، لاك، هلوسیوس، فویرباخ، مارکس، اسپنسر و راسل هست و مجموع این اندیشه‌هاست که فرهنگ گذشتهٔ انسانی را از جامعهٔ دوران نظام بردگی تا جامعهٔ دوران ماشین تعین و هویت می‌بخشد. در تکامل انسانی ظهور و بروز این تفکر به اسباب و جهات خاص خویش مدیون‌است‌چنانکه ضعف و انحطاط شرق هم که یگانه مهد عرفان جهان نیست اسباب و جهات گونه‌گون مادی وطبیعی دارد و نفی عرفان هم مانع از ادامهٔ انحطاطی که اسباب و موجباتش فراهم باشد نخواهد بود. با اینهمه اگر فهم درست کلام حافظ و مولوی به‌فهم درست عرفان ومخصوصاً به‌اجتناب ازسوءتفاهم‌در ارزیابی درست آن نیازدارد، لازمهٔ این فهم و تفاهم نیز تسلیم به تعلیم عرفانی‌وطامات وکرامات شگفتی که‌حافظ‌نیز آنها را نمی‌پسندیده‌است نیست. درواقع دنیایی که به جنبه‌های ضعف و نفی عرفان آگاهی درست دارد از شناخت جنبه‌های‌قوت‌و عظمت آن که در کلام حافظ و مولانا جلوه‌دارد چه زیان می‌برد؟ اگر واقعیت این است که درقرن حافظ و درفکر اوگرایشهای عرفانی ازهرگونه‌تفکردیگر بارزتر است آیا باید به‌خاطر آنکه حافظ درنزدکسانی که از عرفان فقط یك تصویر نفرت‌انگیز در ذهن خویش دارند همچنان محبوب بماند واقعیت را فداساخت و حافظ را ازفرهنگ اوکه زمینهٔ واقعی وجدان‌آفرینشگراو نیزهست جدا کرد؟ به‌علاوه تصور آنکه سیر تفکر حافظ، درنهایت کمال خویش به‌نفی‌همه چیز ـ حتی دین و عرفان ـ منتهی شده باشد برای آن عده از روشنفکران،

که نفی همهٔ ارزشها را شرط آزادگی می‌شمرند، البته تصور دلپذیری است‌اما چه باید کرد که این تصور با آنچه پژوهشگر بیطرف از بررسی دیوان و تاریخ عصر شاعر به‌دست می‌آورد تفاوت بسیار دارد؟ درحقیقت درست است‌که در شعر حافظ دلزدگی از عقاید جزمی، بیزاری ازخشکه مقدس‌های سنت‌گرای و سرخوردگی از جستجوهای نومیدانه‌ای‌که عقل درکشف حقیقت می‌کند، همه جا پیداست لیکن قطع رابطه با عرفان ــ و با دنیای قلب و ایمانی که‌دستخوش تجاوزهای فقیهان، حکیمان، و حاکمان وقت نیست ــ درکلام او هیچ جا به‌چشم نمی‌خورد و جوینده‌ای‌که می‌خواهد سیروسلوك فکری حافظ را از روی غزلهای وی دنبال کند در آخرین اشعار وی که جای پای تاریخ و گذشت روزگار عمر شاعر در آنها پیداست هیچ برگه‌ای‌که او را در پایان‌عمر نسبت به‌عوالم مربوط به‌عرفان و ایمان قلبی بی‌اعتقاد نشان دهد نمی یابد.

وقتی در پنج شش سال پایان عمر خویش زین‌العابدین جوان پسرشاه‌شجاع را برای نیل به «توفیق» به‌«نذرخیر» اندرزمی‌دهد و سپس چون‌از وی قطع امید می‌کند درگاه رقیبش شاه یحیی را همچون یك «درگه اسلام پناه» می‌ستاید؛ وقتی درغلبهٔ شاه منصور وی را همچون یك «مهدی دین پناه» ستایش می‌کند و خود را در همین ایام مثل یك عارف زاهد مسلك «بحرتوحید وغرقهٔ گنه» می‌خواند، و مخصوصاً وقتی دریورش هولناك تیمورلنگ که دو سه سال پایان عمرشاعررا در امواج‌یك رؤیای خون‌آلود غوطه می‌دهد بالحنی که‌نشان اخلاص و توکل عارفانه از آن پیداست به‌لطف «حق» که به‌گمان‌وی‌نخواهد‌گذاشت با سقوط شیراز «چنین عزیزنگینی به دست اهرمنی» بیفتد پناه می‌جوید[۳۸]، دیگر نمی‌توان تصور کرد که شاعردرپایان عمرخویش با ایمان قلبی و با عرفان خالی‌ازدعوی‌که محصول همین ایمان قلبی اوست قطع ارتباط کرده‌باشد ویا این گونه سخنان را برخلاف اعتقاد خویش وتنها به‌خاطردلنوازی و خوشامدگویی گفته باشد.

نه فقط پیوند روحانی وقلبی عامهٔ فارسی‌زبانان قرنهای درازکه کلام‌این حافظ قرآن را همچون زبان غیب «گویای اسرار» تلقی کرده‌اند حکایت از اطمینان به‌پاکی و پارسایی وی درپایان عمر دارد بلکه حرمت و علاقه‌ای که

مشایخ محتاط تقدس‌مآب عصر بلافاصله بعداز وی ـ حتی جامی و خواجگان ماوراءالنهر ـ در حق وی اظهار کرده‌اند[۳۹] نشان می‌دهد که در زمان شاعر و چندین نسل بعدازاو تصویری که از حافظ در اذهان ترسیم می‌شد تصویر یك عارف راستین بود، دور از روی‌وریای صوفیان وبر کنار از حرص‌وآز فقیهان اما سرشار از ایمان به‌حق، ایمان به‌قلب و ایمان به‌غیب که نشان عرفان‌واقعی است.

اگر برای یك ستایشگر امروزینهٔ حافظ دشوار است که شاعر محبوب خویش را به‌آنچه خود وی بدان اعتقاد ندارد پای‌بندببیند باید به یادبیاورد که بین اووشاعر رؤیاهایش غیرازتفاوت دربینش شخصی ـ که لابد فاصلهٔ کوچکی نیست ـ قرنها فاصلهٔ زمانی وفرهنگی‌هم‌هستو در دوران حافظ که شعراو معرف پیشرفته‌ترین اندیشهٔ عصراوست هنوز نه ولتر درآنچه تعلق به مذاهب دارد به روشنگری پرداخته بود نه مارکس در آنچه تعلق به معیشت و طبقات انسانها دارد نظریهٔ خویش را عرضه‌کرده بود؛ نه داروین انسان را از قلمرو«جامعیت» و «امانت» به اعماق غار وجنگل بوزینگان کشانیده بود نه‌فروید ژرفناهای روح انسان را باورطه‌های کامجویی‌های جنسی پیوسته بود. کسی که امروز می‌خواهد نقشی‌درست ازسیمای حافظ ترسیم کند اگر نتواند گردوغبار روزگاران را ازشیشه عینك خویش بزداید بساکه ازسیمای پاك‌یك انسان‌واقعی نقشی‌خواهد پرداخت مثل تصویر خویش ـ یك نوع تصویر دوریان گری. به علاوه، آخر که می‌تواندامروز ازفکرعلمی ونظم‌فکری دم‌بزندو ازیك‌شاعر روشنفکرمسلمان در عهدقاضی عضد ومیرسید شریف جرجانی انتظار داشته‌باشد مثل یك‌آزاد اندیش اروپایی وضدمسیح‌دوران نیچه، راسل، و سارتر برهرچه رنگ ایمان و عرفان دارد به‌چشم نفی بنگرد؟

یادداشتها

۱ - شهر رندان

۱- خاتم فیروزهٔ بواسحقی، دریك غزل مشهور حافظ کنایه از دوران فرمانروایی شاه ابواسحق اینجوست:

راستی خاتم فیروزهٔ بواسحقی
خوش درخشید ولی دولت مستعجل بود

فیروزهٔ بواسحقی حتی در زمان ابوریحان بیرونی، وقرنها قبل از حافظ، نوع ممتازی ازفیروزه‌بوده است. رك: الجماهر، چاپ‌حیدرآباد/ ۱۷۰

۲ - در توصیف‌این قصر معروف شاه شیخ، در دیوان عبیدزاکانی‌اشعار متعدد هست. از جمله، در متن‌کتاب به ابیات زیر اشارت رفته است:

صحن تو جانفزا چو صحن بهشت
شکل تو دلربا چو طلعت یار

ایضاً :

ای‌کاخ روح‌پرور و ای قصر دلگشای
چون روضه دلفریبی و چون‌خلد دلربای

نگاه‌کنید به‌کلیات‌عبید، چاپ‌اقبال، ۶۹ - ۶۷ و۸۲ - ۸۱، همچنین مقایسه شود با :

قصری که برد فرخی از فرّ او همای
سگ بچه کرد در وی و جغد آشیان گرفت

ایضاً کلیات/ ۱۳۹

۳- ابن بطوطه ، سفرنامه/ ۲۰۲

۴- دکترغنی، تاریخ عصر حافظ / ۴۱ - ۴۰ حاشیه. وجود خلط و اشتباه در نام اشخاص روایات ممکن است مربوط باشد به ازبین رفتن اصل

یادداشتهای ابن بطوطه. اما لازمهٔ این اشتباهات مشکوك بودن تمام روایت و و اصل آن نیست.

۵- شیرازنامه/ ۸۶

۶- و دُوْرُالفِسقِ والفِسادِ بها شُهیرَةٌ ، یاقوت ، معجم‌البلدان، ۳/ ۳۴۹

۷- یکی ازرنود، ظهیرالدین امیر را که یك وزیر فارس بود کشت حبیب‌السیر ۳/ ۲۸۳، مقایسه شود با نظیر این اقدام نزد رنود آسیای‌صغیر، مثلا در مختصر تاریخ السلاجقهٔ ابن بی‌بی، طبع هوتسما/ ۲۵۵ - ۲۵۳

۸- شهاب حسنی، رك: دکتر غنی، تاریخ عصر حافظ/ ۱۲۲

۹- مواهب الهی/ ۱۲۴

۱۰- گونظر بازکن وخلقت نارنج ببین

ای که باور نکنی فی‌الشَّجَرِالأخضرِ نار

۱۱- شیرازنامه/ ۶

۱۲- نزهةالقلوب/ ۱۳۸ مقایسه شود با دیوان/ ۳۱، بیت آخر

۱۳- منتخب‌التواریخ معینی/ ۱۸۵

۱۴- شدالازار/ ۳

۱۵- همانجا/ ۲۸۸

۱۶- همانجا/ ۲۹۱

۱۷- همانجا/ ۲۰۰

۱۸- همانجا/ ۲۴

۱۹- همانجا/ ۲۶۰

۲۰- همانجا/ ۱۷۳

۲۱- همانجا/ ۳۸۶

۲۲- همانجا/ ۳۹۰ - ۳۸۹

۲۳- نزهةالقلوب/ ۱۳۷

۲۴- ابن‌بطوطه/ ۱۹۴

۲۵- نزهةالقلوب/ ۱۳۷، مقایسه شودبا یاقوت، معجم‌البلدان ۳/ ۳۴۹

۲۶- ابن‌بطوطه/ ۱۹۴

۲۷- نزهةالقلوب/ ۱۳۸

۲۸- ابن‌بطوطه/ ۱۹۴

۲۹- همانجا/ ۱۹۴
۳۰- تاریخ یزدجعفری/ ۹۶، مقایسه شود با تاریخ جدید یزد/ ۱۵۳ - ۱۵۲

۲- فیروزه بواسحقی

۱- به یُمن معدلت پادشاه بنده‌نواز
بهشت روی زمین است خطهٔ شیراز
(عبید زاکانی)

۲- اشاره است به قول آن قایل که گفت: اَمسیتُ کُردیّاً و اَصبحتُ عربیّاً، دربارهٔ هویت این قایل و سخنانی که دراین باب هست رجوع شود به‌تعلیقات محمد قزوینی بر شدّالازار/ ۵۱۷-۵۱۰

۳- شدّالازار/ ۶۵

۴- همانجا/ ۱۰۹

۵- دربارهٔ سعدی روایت ذیل که در شدّالازار است شایان توجه است: و قیلَ کانَ یَسقی بِبیتِ‌المُقَدَّسِ و بِلادِالشّام مُدَّةً مدیدةً حتّیٰ رَأَیَ‌الخضر ... فَاَرْواهُ مِنْ زُلالِ الافضال وَالْانعام و لَمّا رَجَعَ‌الی شیراز اِسْتَقامَتْ اَحوالُهُ ... شدّالازار/ ۴۶۱

۶- از جمله مؤلف شدالازار از قول عمادالدین امشاطی نقل می کند که گفت در اوایل جوانی خواندن ونوشتن نمی‌دانستم از شیخ ناصرالدین الکُبرا درخواستم تا بر من دری گشوده آید وی بفرمود تا در مسجد نشینم و بر گفتهٔ وی روم: ده روز روزه داشتم و او خود برای افطارم طعام‌می‌فرستاد. بعداز ده شب که بر گفتهٔ وی مراقبت می کردم یکشب نورها دیدم که مسجد را پر کرده بود و سروصدایی شنیدم. آنگاه برمنبر نوشته‌ای دیدم که آن‌راخواندم و سپس بر گرد خویش همهٔ کتیبه‌های مسجد را بدیدم و همه را بخواندم. صبحگاهان شیخ نزد من باز آمد و گفت خدای آرزویت بداد و من از آن پس خوانا ونویسا شدم... شدالازار/ ۱۲۳

۷- دربارهٔ درخت معرفت رجوع شود به مثنوی، طبع نیکلسون، دفتر

دوم بیت ۳۶۴۱ و بعد، مقایسه شود با مآخذ قصص و تمثیلات/۸۳

۸- Maurice Mignon, Etudes de la littérature Italienne, Paris 1922/9

۹- خسروا دادگرا شیردلا بحر کفا
ای جلال تو بـه انواع هنر ارزانـی
دیوان/۳۷۴

۱۰- تذکرهٔ میخانه، به‌اهتمام احمد گلچین معانی/۸۵

۱۱- دیوان/۳۶۸

۱۲- داستان جلال عضد در تذکرهٔ دولتشاه آمده است. راجع به علی سهل رجوع شود به دکترغنی، تاریخ عصر حافظ/۱۰۴

۱۳- گردست دهد خاك کف پای نگارم
بـر لـوح بصر خط غباری بنگارم
دیوان/۲۲۲

۱۴- معهذا درباب آنچه به خط خادم الشعرا شمس‌الدین محمد الحافظ در دست است شك نیست که مربوط به خط حافظ شیرازی نیست. درین بـاب رجوع شود به سخن۲/۹۶ - ۹۵ مقایسه شودبا: یغما ۴/۴۲۷

۱۵- رسالهٔ دلگشا، کلیات عبید/۱۳۰

۱۶- همانجا/۱۴۹

۱۷- ابن بطوطه/۲۰۸

۱۸- طبقات‌القراء جزری۱/۱۳۸؛ شدالازار/۱۴۵

۱۹- دیوان/۶۶

۲۰- شدالازار/۳۰۴؛ مقایسه شود با/۲۴۳

۲۱- همانجا/۲۴۳

۲۲- دیوان/۲۱۸

۲۳- شیرازنامه/۱۴۷ - ۱۴۳

۲۴- شدالازار/۶۷

۲۵- همانجا/۶۵

۲۶- همانجا/۴۱۴

۲۷- در کلیات عبید زاکانی حکایات طنزآمیزی دربارهٔ بعضی ازآنها هست که این گونه اتهامات بخوبی ازآنها برمی‌آید.

۲۸- دیوان/ ۱۴۶

۲۹- من از ورع می و مطرب ندیدمی زین پیش
هـوای مغبچگانم در این و آن انداخت
دیوان/ ۱۳

۳۰- بستان‌السیاحه/ ۳۲۶

۳۱- دگر بقیهٔ ابدال شیخ امین‌الدین
کـه یمن همت او کارهای بسته گشاد
دیوان/ ۳۶۳

۳۲- شدالازار/ ۱۶۸

۳۳- ابن‌بطوطه/ ۱۹۸

۳۴- دکتر غنی، تاریخ عصر حافظ/ ۱۰۹ - ۱۰۸

۳۵- دیوان/ ۳۷۰

۳۶- تعریفات عبید، کلیات/ ۱۵۷

۳۷- نزهةالقلوب/ ۱۳۹

۳۸- رشیدالدین، جامع‌التواریخ ۳/ ۲۴۵، ۲۷۳

۳۹- دیوان/ ۱۰

۴۰- دیوان/ ۲۲۳

۴۱- آه و فریاد که از چشم حسود مه چرخ
در لحد ماه کمان ابروی من منزل کرد

۴۲- لطیفهٔ‌غیبیه/ ۱۱ - ۸ مؤلف این رساله غزلهای مردف به «الغیاث» و «فرخ» را از جنس کلام حافظ دور می‌داند.

۴۳- دیوان/ قلا - قلب، مقایسه شود با: دیوان/ ۱۴۱

۴۴- ابن بطوطه اورا مقایسه می‌کند با پادشاه هند واشارت دارد به همین قصد همچشمی او با پادشاه هند/ ۲۰۳ - ۲۰۲

۴۵- با این مطلع:
سپیده دم که صبا بوی لطف جان گیرد
چمن ز لطف هـوا نکته برجنان گیرد
دیوان/ قکو - قلب

۳- میان مسجد و میخانه

۱- معهذا در آنچه می گوید:

من به سر منزل عنقا نه به‌خود بردم راه
قطع این مرحله با مرغ سلیمان کردم

ممکن است نظرش به جذبه و کشش الهی باشد که بی‌آن سلوك در راه عشق ممکن نیست و به همین سبب هست که کوشش را غالبا بی فایده اعلام می‌کند و اینکه می گوید:

به‌کوی عشق منه بی دلیل راه قدم
که‌من به خویش نمودم صداهتمام و نشد

نیز تأیید همین قول است که سالك تا به مدد جذبهٔ غیبی درحرکت نیاید هرقدر که به‌کوشش خود اهتمام کند به جایی نمی رسد. البته اشارت به خضر هم در بعضی ابیات هست مثل:

قطع این مرحله بی همرهی خضرمکن
ظلماتست بترس از خطر گمراهی

گذار بر ظلماتست خضر راهی کو
مباد کاتش محرومی آب ما ببرد

ولیکن طرز اشارهٔ وی به خضر با آنچه بعضی مشایخ صوفیه ازملاقات با خضر وصحبت با او وحتی از اخذ خرقهٔ خویش از خضرروایت کرده‌اند تفاوت دارد و این نکته نیز از اسبابی‌است که پژوهنده را در اویسی خواندن حافظ مردد می کند، خاصه که او برخلاف‌مشایخ منسوب به سلوك اویسی‌دعوی ارشاد و شیخی ندارد.

۲- دیوان/ ۳۶۳

۳- درباب کلام و ارتباط طرز تفکر متکلمین با فلسفهٔ یونانی توجه‌به آشنایی مسلمین - مخصوصاً معتزله - با مباحث حکمای یونان ضرورت دارد. تفصیل مسائل درکتب مربوط به تاریخ فلسفه و کلام مسلمین هست. از جمله رجوع شود به:

Gardet_Anawati, Introduction

۴- شوقی ضیف، البلاغه: تطوروتاریخ/ ۲۲۲ - ۲۲۱

۵- اینکه خودش یك‌جا در مطلع غزلی می گوید:

اگرچه عرض هنر پیش یار بی‌ادبیست
زبان خموش ولیکن دهان پرازعربیست

نشان می‌دهد که درآنچه «عربیت» خوانده می‌شده است تبحر و حتی دعوی داشته است و این امری است که قراین و شواهد دیگرهم از دیوان در تأیید آن به دست می‌توان آورد.

۶- مثلا رجوع شود به شرح‌سودی، همچنین مقایسه شود با محمد قزوینی، مجلهٔ یادگار، سال اول، شمارهٔ ۹

۷- از جمله رجوع شود به کشاف ۱/۱۷۸، ۱۸۰، ۱۸۱، ۲۷۶

۸- برای دلایل تردید درصحت انتساب اصل عربی این مصراع به یزیدبن معاویه، رجوع شود به ملاحظات محمد قزوینی در یادگار سال ۱، شمارهٔ۹؛ در دیوان شمس مغربی هم‌که یك معاصر جوانتر حافظ محسوب‌است غزلی هست‌که مطلعش بی‌شباهت به این مطلع حافظ نیست:

اَدْرلی راحَ توحید اَلا یاایُّها السّاقی   أَرِحْنی ساعةً عنّی وعن‌قیدی و اطلاقی

و این کلام مغربی‌که تا حدی نیز شرح عرفانی‌کلام حافظ ممکن‌است تلقی شود در عین حال نشان می‌دهد که در محیط عرفان و ادب آن عصر این الفاظ اخذ یا تکرار شده است وظاهراً سوءظنی را هم درباب اینکه کلام اصلش مأخوذ ازگفتهٔ یك خلیفهٔ منفور اموی باشد برنینگیخته است.

۹- کلیات عبید، رسالهٔ صد پند، شمارهٔ ۹۸

۱۰- دربارهٔ داستان املاك ناز خاتون رجوع شود به روضةالصفا ۵/۵۰۵؛ حبیب‌السیر ۳/۸ - ۳۰۷؛ ومقالهٔ نگارنده: ملاحظات انتقادی در-باب تاریخ ایران‌کمبریج مجلد پنجم در مجموعهٔ مقالات موسوم به: نه شرقی نه غربی - انسانی ۴۲۸ - ۴۲۷

۱۱- آیینهٔ سکندر جام میست بنگر
تا بر تو عرضه دارد احوال ملك دارا

ملك دارا کنایه است از فارس، اگر چه در اینجا از نوعی معنی اعم خالی نیست.

دیوان/۵

۱۲- بَنِی‌الدَّهرِ مهلاً اِنْ ذَمَمْتِ فعالَکُم   فَانّی بنفسی لامَحالَةَ اَبْدءُ

۱۳ـ کلیات عبید، حکایات فارسی/۳۲۳
۱۴ـ واعظ شحنه‌شناس این عظمت گومفروش
زانکه منزلگه سلطان دل مسکین منست
دیوان/۳۷

۱۵ـ دوش بریادحریفان به خرابات شدم
خم می دیدم خون در دل و پا در گل بود

۴ـ رند ومحتسب

۱ـ محمود کتبی، تاریخ آل مظفر/۴۳
۲ـ رك: مقالهٔ نگارنده تحت عنوان خرابات در مجلهٔ یغما ۵/۱۸؛ در مجموعهٔ نه شرقی نه غربی/۵ - ۱۹۱
۳ـ نزهةالقلوب/۱۳۸
۴ـ کلیات عبید، پندنامه شمارهٔ ۴۳، مقایسه شود با قصاید/۳۶
۵ـ ایضاً، رسالهٔ تعریفات، فصل هشتم
۶ـ حافظ: چولاله در قدحم ریز ساقیا می و مشك
که نقش خال نگارم نمی‌رود ز ضمیر
دیوان/۱۷۴

۷ـ ظفرنامهٔ شامی ۳/۲ - ۱۹۲
۸ـ تاریخ آل‌مظفر/۸
۹ـ این قصه درمجالس‌النفائس میرعلیشیر نوایی آمده است و مثل بسیاری ازقصه‌های دیگر آن کتاب ساختگی به‌نظر می‌رسد. برای تفصیل آن رجوع شود به دکترمحمد معین، حافظ شیرین سخن/۹۶
۱۰ـ شدّالازار/۱۴۷
۱۱ـ همانجا/۸۷ و قطعهٔ وی بدین گونه است:

عَلیکُم بِالمَحابر فَالْزَموها وَ ایّاکُم و أُصحابَ الدَّواةِ

فَما لِوِلایَةِ العُلَماءِ عزلٌ وعزلُ وِلایَةِ العُمّالِ آتٍ

۱۲ـ شد آنکه اهل نظر برکناره می‌رفتند
هزارگونه سخن بر زبان و لب خاموش
دیوان/۱۹۱

۱۳ـ کلیات عبید، صدپند، شمارهٔ ۱۹
۱۴ـ همانجا، شمارهٔ ۲۰
۱۵ـ تعبیرات اخیر مخصوصاً از تعریفات عبید زاکانی اقتباس شده ـ است که ملاحظات رندانه‌ای است درباب مسائل واحوال جاری آن روزگار. از جمله رجوع شود به رسالهٔ تعریفات، مواضع مختلف، وهمچنین رسالهٔ صد پند ۱۹، ۲۰، ۴۳، ۹۸
۱۶ـ محمود کتبی، تاریخ آل مظفر/ ۱۵
۱۷ـ مطلع السعدین، به‌نقل ازدکترغنی، تاریخ عصرحافظ/ ۱۸۱
۱۸ـ علاء قزوینی، مناهج الطالبین، نسخهٔ عکسی کتابخانهٔ ملی/ ۳۵۰ب
۱۹ـ جامع حسنی، به‌نقل ازتاریخ محمود کتبی/ ح۵۴
۲۰ـ تاریخ کتبی/ ۴۵
۲۱ـ مجمل فصیحی۳/ ۸۱
۲۲ـ مناهج الطالبین، نسخهٔ عکسی/ ۳۵۰
۲۳ـ مطلع السعدین، ومقایسه شود با تاریخ عصرحافظ/ ۱۸۱
۲۴ـ تاریخ کتبی/ ۴۹
۲۵ـ معینی، منتخب التواریخ/ ۱۸۵
۲۶ـ حافظ ابرو، مقایسه شود با تاریخ عصر حافظ/ ۱۸۶
۲۷ـ ابوبکرالقطبی الاهری، تاریخ شیخ اویس/ ۱۸۳
۲۸ـ حافظ: آنکه روشن بُد جهان بینش بدو
میل در چشم جهان بینش کشید
دیوان/ ۳۶۷

۲۹ـ ای دل بشارتی دهمت محتسب نماند
وز وی جهان پرست و بت میگسار هم
دیوان/ ۲۴۹
۳۰ـ حافظ اسیر زلف توشد ازخدا بترس
وز انتصاف آصف جم اقتدار هم
دیوان/ ۲۴۹

۵ـ سرود زهره

۱ـ خَیرُ الشِّعرِ الحولیُّ المُنَقَّح ، الصناعتین / ۶-۱۰۴ مقایسه شود با

نقد ادبی/ ۱۳۱ - ۱۲۹

۲- أمسیت کُردیّاً و أصبحت عربیاً ، درباب منشأ این کلام و قایل آن رجوع شود به ملاحظات محمد قزوینی در تعلیقات شدّالازار/ ۵۱۷ - ۵۱۰

۳- فی‌المثل رك: شبلی نعمانی، جلد دوم درباب حافظ ، همچنین رجوع شود به تاریخ ادبی ادوارد براون تحت عنوان از سعدی تا جامی‌ترجمهٔ علی اصغر حکمت که نیز خود مأخوذ است از شبلی نعمانی، همچنین رجوع شود به حافظ شیرین سخن/ ۲۰۲ - ۲۰۰

۴- ز رقیب دیوسیرت به خدای خود پناهم
مگر آن شهاب ثاقب مددی دهد خدا را

دیوان حافظ/ ۶، ومقایسه شود با قرآن۳۷/ ۱۰

برای تلقی جاحظ از سابقهٔ این معنی که به اعتقاد وی اسلامی محض است و در شعر و فکر عهد جاهلی سابقه ندارد، رجوع شود به‌نقد ادبی/ ۳۲۵

۵- آصف که عبارت از آصف برخیا وزیر افسانه‌ای سلیمان است، در زبان حافظ وزبان ادبای درباری ازباب تعارف و تملق مثل یك عنوان برای وزیر وقت به‌کار می‌رود. در شعر ذیل حافظ هم :

شکوه آصفی و تخت باد و منطق طیر
به‌باد رفت و ازو خواجه هیچ طرف‌نبست

دیوان/ ۱۹

نظر به‌حکایات وقصص قرآنی است درباب سلیمان از جمله: ۲۱/ ۸۱، ۳۴/ ۱۲، ۲۷/ ۱۶ و ۱۷

۶- دربیت ذیل ازحافظ:

ماه و خورشید به منزل چو به‌امرتو رسند
یار مهروی مرا نیز بمن بازرسان

به آیاتی چون: وَالشَّمسُ وَالقَمرُ بِحُسبان، وَالقمرَ قدّرناهُ منازِل، در قرآن ۳۶/ ۳۸ و ۳۹ نظر هست.

۷- عَسیٰ اَنْ تَکْرَهوا شیئاً و هُوَ خیرلکم، قرآن ۲/ ۲۱۶، و مقایسه شود با دیوان/ ۱۰۹

۸ـ وَ مٰارَمَیتَ اِذرَمَیتَ وَلٰکِنَّ اللهَ رَمیٰ ، قرآن ۸/ ۱۷ و مقایسه شود با دیوان/ ۱۲۶

۹ـ و لاتَزِرُ وازِرَةٌ وِزْرَ اُخْریٰ ، قرآن ۶/ ۱۶۴

۱۰ـ درباب حدیث افتراق امت که مبنای تعداد هفتاد و دو ملت یا هفتاد و سه ملت در نزد مسلمین است رجوع شود به الفَرْقُ بَیْنَ الفِرَق بغدادی/ ۲۱ـ۹

۱۱ـ حدیث : اِتَّقُوا الْخَمْرَفاِنَّها اُمُّ الخَبائِث ، ابن‌اثیر، النهایة فی‌غریب الحدیث والاثر ۱/ ۴۲

۱۲ـ حدیث قدسی : کُنتُ کَنزاً مَخفیاً فَاَحبَبْتُ اَنْ اُعْرَفَ فَخَلَقْتُ‌الْخَلقَ لِکَی اُعْرَف، مقایسه شود با دیوان/ ۱۴۰

سایۀ معشوق اگر افتاد برعاشق‌چه باك
ما به او محتاج بودیم او به ما مشتاق بود

درباب مأخذ این حدیث قدسی و آراء اهل حدیث در باب آن رجوع شود به فروزانفر، احادیث مثنوی/ ۲۹

۱۳ـ حدیث قدسی : لایَسَعُنی اَرْضی ولاسَمائی ولٰکِن یَسَعُنی قَلْبُ عَبْدِیَ المُؤْمِنِ برای مآخذ حدیث رجوع شود به ارزش میراث صوفیه / چاپ سوم ۱۳۵۳، ص ۲۵۹

۱۴ـ ولو اَبصَرَالنَّظّامُ جَوْهَرَ ثَغْرِها لَماشَکَّ فیهِ اَنَّهُ‌الجَوْهَرُالفَرْدُ

ابن خلکان ۵/ ۱۱۲

حافظ می گوید:

بعدازینم نبود شایبه در جوهر فرد
که دهان تودرین نکته‌خوش استدلالیست

دیوان/ ۴۸

۱۵ـ جمال دختر رز نور چشم ماست مگر
که در نقاب زجاجی و پردهٔ عنبیست
دیوان/۴۵

۱۶ـ درین بیت حافظ:
به آهوان نظر شیر آفتاب بگیر
به ابروان دوتا قوس مشتری بشکن
دیوان/۲۷۶

توجه به این نکته که «قوس» یکی از دوخانهٔ مشتری است و البته‌خانهٔ دیگر آن عبارت‌است از حوت حاکی است از اینکه شاعر با نجوم آشنایی‌کافی دارد وذکر شیر نیز در مصرع اول به‌مناسبت آن است که شیر (= برج اسد) نیز خانهٔ آفتاب است. التفهیم/۳۹۶، حواشی قزوینی بردیوان حافظ/۲۷۶

۱۷ـ ساقیا در گردش ساغر تعلل تا به‌چند
دور چون با عاشقان افتد تسلسل بایدش
دیوان/۱۸۷

۱۸ـ رك: بعضی تضمینهای حافظ، به‌قلم محمد قزوینی، مجلهٔ یادگار سال اول.

۱۹ـ حافظ:
پیمان شکن هر آینه گردد شکسته حال　　إنَّ العُهودَ عِندَ مَلیكِ النُّهیٰ ذِمَم

شعر متنبی که مصرع دوم را حافظ از آن اقتباس کرده است در حاشیهٔ دیوان حافظ چاپ قزوینی نقل شده است/۲۱۲

۲۰ـ دیوان/۲۲۳

۲۱ـ مثلا این بیت حافظ:
ما لسَلمی و مَنْ بِذی سَلَمِ　　أینَ جیرانُنا و کَیفَ الحال
دیوان/۲۰۵

اخذ و اقتباسی است ازمطلع قصیدهٔ معروف بوصیری، معروف به قصیدهٔ بُرده:
أَمِن تَذَکُّرِ جیرانٍ بِذی سَلَمِ　　مَزَجتَ دَمعاً جَری مِن مُقلَةٍ بِدَمِ

۲۲- ابوفراس همدانی.

و ما ان شِبتُ مِن کِبَرٍ و لٰکِن   رأیتُ مِنَ الأَحِبَّة مـا أشابـا

شرح دیوان ابی فراس/ ۵۰

مقایسه شود با حافظ:

من پیر سال وماه نیم یار بیوفاست

بر من چو عمر می گذرد پیر از آن‌شدم

دیوان/ ۲۱۹

۲۳- وَجهكَ الْمَأْمولُ حُجَّتنا   یومَ یأْتی النّاسُ بالْحُجَجِ

الرسالة‌القشیریه/ ۱۳۷، تذکرة‌الاولیاء ۲/ ۱۸۱

حافظ:

به رغم مدعیانی که منع عشق کنند

جمال چهرهٔ تـو حجت موجه مـاست

دیوان/ ۱۸

۲۴- سَیبقی لَها فی مُضْمَرِ القَلْبِ والْحَشا   سَریرة وُدٍّ یومَ تبلَی السَّرائرُ

کشاف زمخشری ۴/ ۵۸۷

مقایسه شود با حافظ:

من چو از خاك لحد رقص کنان برخیزم

داغ سـودای تـوام سرّسویـدا باشد

دیوان/ ۱۰۷

۲۵- أری العنقاء تکبر ان تصادا   فعانِد من تطیق له عِنادا

ابوالعلاءالمعری

برای سابقهٔ مضمون درنزدشاعران قبل ازحافظ رجوع شودبه: باکاروان حله/ ۳۴۱

۲۶- فمَن شاء فلینظر إِلَیَّ فمنظری   نَذیرٌ إِلی مَن ظَنَّ أَنَّ الهَوی سهل

دیوان متنبی، بیروت۱۹۲۶/ ۳۷

۲۷ـ در اسرارنامهٔ عطار چنین آمده است:

ترا این عشق آسان می‌نماید

که بر قدر تو چندان می‌نماید

اسرارنامه، طبع دکتر گوهرین/ ۳۷

مقایسه شود با این بیت دیگر وی درمنطق‌الطیر:

توچنان دانی که این آسان بود

ملك کمترچیز ترك جان بود

منطق‌الطیر/ ۳

۲۸ـ به لابه گفتمش ای ماهرخ چه باشداگر

به یك شکر ز تو دلخسته‌ای بیاساید

به خنده گفت که حافظ خدای را مپسند

که بوسهٔ تو رخ ماه را بیالاید

دیوان/ ۱۵۶

مقایسه شود با خاقانی :

به دیداری قناعت کردم از دور

که تو ماهی و مه در بر نیاید

۲۹ـ ابیات عربی که درمتن بدان اشارت رفته است بدین گونه است:

سَأَلْتُهُ قُبْلَةً مِنْهُ عَلَی عَجَلٍ فَاحْمَرَّ مِنْ خَجَلٍ وَ اصْفَرَّ مِنْ وَجَلٍ

وَ اعْتَلَّ مِنْ بَيْنِ إِسْعَافٍ يُرَفِّقُهُ وَ بَيْنَ مَنْعٍ تَمَادَی فِيهِ بِالْعِلَلِ

وَ قَالَ وَجْهِي بَدْرٌ لَا خَفَاءَ بِهِ وَ مُبْصِرُ الْبَدْرِ لَا يَدْعُوهُ لِلْقُبَلِ

زهرالاداب حُصری، درحاشیهٔ عقدالفرید ۳/ ۵۲

۳۰ـ حاشا که من به موسم گل ترك می کنم

من لاف عقل می‌زنم این کار کی کنم ...

دیوان/ ۲۴۱

چون صبا مجموعهٔ گل را به‌آب لطف شست

کج‌دلم خوان گرنظر بر صفحهٔ دفتر کنم

دیوان/ ۲۳۸

به دورلاله دماغ مرا علاج کنید

گرازمیانهٔ بزم طرب کناره کنم

دیوان/ ۲۴۰

به‌عزم توبه‌سحر گفتم‌استخاره کنم

بهارتوبه‌شکن‌می‌رسدچه‌چاره کنم

دیوان/ ۲۴۰

۳۱- أأترکُ الشُّربَ والأنوارُ قائمةٌ

والطَّلُّ مِنها علَی الأشجارِ منثورٌ

والغصن یهتزّ کالنشوانِ مِن طربٍ

والورد فی العودِ مطویٌّ و منشورٌ

لا والّتی ترکتنی یومَ فرقتها

کأنّما الرملُ فی‌عینیّ منثورٌ

رك: المغرب لابن سعید/ ۴۹

۳۲- چندانکه بر کنار چوپر گار می‌شدم

دوران چو نقطه ره به میانم نمی‌دهد

دیوان/ ۱۵۵

آسوده بر کنارچوپر گار می‌شدم

دوران چو نقطه عاقبتم درمیان گرفت

دیوان/ ۶۰

۳۳- مواهب الهی ۱/ ۹۷ و ۱۲۶

۳۴- تو خود چه لعبتی ای‌شهسوارشیرین‌کار

که توسنی چو فلك رام تازیانهٔ تست

دیوان/ ۲۵

۳۵- مواهب الهی ۱/ ۱۲۸

۳۶ـ خیز تا خاطر بدان ترک سمرقندی دهیم
کز نسیمش بوی جوی مولیان آید همی
دیوان/ ۳۳۲

۳۷ـ حافظ: گویند سنگ لعل شود در مقام صبر
آری شود ولیک به‌خون جگر شود
دیوان/ ۱۵۳

دقیقی: گویند صبر کن که ترا صبر بردهد
آری دهد ولیک به عمری دگر دهد

۳۸ـ ما قصهٔ سکندرو دارا نخوانده‌ایم
از ما بجز حکایت مهرو وفا مپرس

از غزلی به مطلع:
جانا تراکه گفت که احوال ما مپرس
بیگانه گرد و از غم هیچ آشنا مپرس
که با وجود شهرت بسیار، در دیوان حافظ چاپ قزوینی نیست.

۳۹ـ آیینهٔ سکندر جام می‌است بنگر
تا بر تو عرضه‌دارد احوال ملك دارا
دیوان/ ۵

۴۰ـ سرت سبز و دلت خوش باد جاوید
که خوش نقشی نمودی از خط یار
دیوان/ ۱۶۵، مقایسه شود با راحة‌الصدور/ ۲۸

۴۱ـ جهانگشای جوینی، طبع‌محمد قزوینی۲/ ۸۱ مقایسه شود با بیت حافظ:
به هوش باش که هنگام باد استغنا
هزارخرمن طاعت به‌نیم‌جو ننهند
دیوان/ ۱۳۷

۴۲ـ نفایس‌الفنون، طبع طهران ۷۲/۱۳۵۹ ، مقایسه شود با محمد قزوینی، مجلهٔ یادگار، سال اول، شمارهٔ ۸

۴۳ـ انَّ النِّساءَ و عهدَهُنَّ هباءٌ ریحُ الصَّبا و عهودُهُنَّ سواءٌ
جهانگشای۲/ ۱۵۶

که مصرع دومش یادآور مصرع اخیر این بیت حافظ است:

دست در حلقهٔ آن زلف دوتا نتوان کرد
تکیه بر عهد تو و باد صبا نتوان کرد

۴۴- این بیت ازیك غرل مشهور منسوب به‌حافظ، که در چاپ‌قزوینی نیست:

اسب تازی شده مجروح به‌زیر پالان
طوق زرین همه‌در گردن خر می‌بینم

احوال زمانهٔ اورا ـ مثل زمانهٔ ما ـ تصویر می کند، ویادآور این ابیات عربی هم هست:

أصْبَحَ وَجْهُ الزَّمانِ مُنقَلِباً   و صارَ وَجهاً قَفاهُ یا عَجَبا
وَ أسرِجَ العیرُ بعدَ ذِلَّتِهِ   سرجَ نُمورٍ مُکَلَّلاً ذَهَبا

جهانگشای ۲/ ۲۷۰

۴۵- ای کبك خوشخرام کجا می‌روی بایست
غره مشو که گربهٔ زاهد نماز کرد
دیوان/ ۹۱

۴۶- دیوان/ ۳۳۸

۴۷- دیوان/ ۲۴۰

۴۸- مبالغات ظهیر بسیار است. دربوستان سعدی هم تعریضی در باب اغراق گوییهای او درمدح قزل ارسلان هست. مبالغات ناپسند انوری را نیز مؤلف المعجم مکررخاطر نشان می کند.

۴۹- حافظ: خاك کویت زحمت‌ما برنتابد بیش‌ازین... دیوان/ ۲۴۲
خاقانی:

کوی عشق آمد شدِ ما برنتابد بیش ازین
دامن‌تر بردن آنجا برنتابد بیش‌ازین
دیوان، طبع‌عبدالرسولی ۱۳۱۶ ص ۳۴۸

حافظ:

درپس آینه طوطی صفتم داشته‌اند
آنچه استاد ازل گفت بگو می گویم
دیوان/ ۲۶۲

خاقانی:

هرچه عقلم در پس آیینه تلقین می‌کند
من همان معنی به‌صورت برزبان می‌آورم
دیوان/۲۵۲

۵۰-دیوان حافظ/۲۹۵، مقایسه شود با دیوان سنایی/۵۳۴

۵۱- این مصرع حافظ که تمام بیت آن در دیوان/۹ آمده است یادآور بیت ذیل است از سنائی :

آن را که زندگیش به عشقست مرگ نیست
هرگز گمان مبر که مر او را فنا بود
سنایی/۴۲۴

۵۲- دیوان/۵۴، نیز مقایسه شود با ابیات ذیل:

من به سرمنزل عنقا نه به‌خود بردم راه
قطع این مرحله با مرغ سلیمان کردم
دیوان/۲۱۷

باز ارچه گاهگاهی بر سر نهد کلاهی
مرغان قاف دانند آیین پادشاهی
دیوان/۳۴۸

۵۳- غزلیات عراقیست سرود حافظ
که شنید این ره دلسوز که فریاد نکرد
دیوان/۹۸

مقایسه شود با موارد ذیل که حاکی است ازشباهت بین افکار و اقوال حافظ و عراقی.

عراقی :

از پرده برون آمد یارم قدحی در دست
هم پردهٔ ما بدرید هم توبهٔ ما بشکست

حافظ :

در دیر مغان آمد یارم قدحی در دست
مست از می و میخواران از نرگس مستش مست
دیوان/۲۰

عراقی :

به یک گره که دوچشمت بر ابروان انداخت
هزار فتنه و آشوب در جهان انداخت

حافظ:

خمی که ابروی شوخ تو در کمان انداخت
به قصد جان من زار ناتوان انداخت
دیوان/۱۳

عراقی:

آن رفت که می‌رفتم در صومعه هر باری
جز بر در میخانه این بار نخواهم شد

حافظ:

آن شد ای خواجه که درصومعه بازم بینی
کار ما با لب ساقی و لب جام افتاد
دیوان/۷۶

عراقی:

مرا این دوستی با تو قضای آسمانی بود
قضای آسمانی را دگر کردن توان؟ نتوان

حافظ:

مرا مهر سیه چشمان ز سر بیرون نخواهد شد
قضای آسمانست این و دیگرگون نخواهد شد
دیوان/۱۱۲

عراقی:

بود آیا که خرامان ز درم باز آیی
گره از کار فرو بستهٔ ما بگشایی

حافظ:

بود آیا که در میکده‌ها بگشایند
گره از کار فرو بستهٔ ما بگشایند
دیوان/۱۳۱

۵۴- حافظ: زبانت درکش ای حافظ زمانی
حدیث «بی زبانان» بشنو از نی
دیوان/۳۰۰

مقایسه شود با نی‌نامهٔ مولوی درآغاز دفتراول مثنوی، و مخصوصاً با

بیت ذیل :

هـر که او از همزبانی شد جـدا
«بی‌زبان» شد گرچه دارد صدنوا
دفتر اول/ ۴

۵۵- حافظ: سواد نامهٔ موی سیاه چون شد طی
بیاض کم نشود گر صد «انتخاب» رود
دیوان/ ۱۵۰

مقایسه شود با حکایت مثنوی:

آن یکی مرِد دو مو آمد شتاب
پیش یـک آیینه‌دار مستطـاب
که ز ریش من سپیدی کـن جـدا
که عروس نـو گزیدم ای فتی
ریش او ببرید وکُل پیشش نهاد
که«تو بگزین»چون‌مرا کاری فتاد

راجع به منشأ داستان رجوع شود به مآخذ قصص/ ۹۹

این نکته البته مانع ازتوجه به‌صنعت مراعات‌النظیر که در استعمال‌الفاظ سواد، بیاض، وانتخاب هست نخواهد بود.

۵۶- ازآن جمله است موارد ذیل که فقط چند نمونه است:

حافظ :

مرا عهدیست با جانان که تا جان‌دربدن دارم
هـواداران کویش را چو جان خویشتن دارم
۲۲۳/

مولوی :

مرا عهدیست با شادی کـه شادی آن من باشد
مرا قولیست با جانان که جانان جان من‌باشد

حافظ :

خیال زلف تو پختن نه کار خامانست
که‌زیر سلسله رفتن‌طریق عیاریست /۴۶

مولوی:

عشقْ کارِ نازکانِ نرم نیست
عشق کار پهلوانست ای پسر

حافظ :

سبزهٔ خط تو دیدیم و ز بستان بهشت
به طلبکاری این مهر گیاه آمده‌ایم
۲۵۲/

مولوی :

تشنگان ره شوقیم به امید نجات
پیش‌سرچشمهٔ حیوان به‌نیاز آمده‌ایم

حافظ :

خیز تا خرقهٔ صوفی به خرابات بریم
شطح و طامات به بازار خرافات بریم
سوی رندان قلندر به ره‌آورد سفر
دلق بسطامی و سجادهٔ طامات بریم
۲۵۷/

مولوی :

کیست که بنمایدم راه خرابات را
تا بدهم مزد او حاصل طامات را
کاش دهندی بهشت عاریتم زاهدان
تا به‌گرو کردمی وجه خرابات را

۵۷ـ مناقب‌العارفین، طبع تحسین یازیجی ۱/۲۶۶ ـ ۷

۵۸ـ دیوان/۲۲۵، مقایسه شود با مجلهٔ یادگار، سال اول، مقالهٔ محمد قزوینی؛ همچنین رجوع شود به‌دیوان، صفحهٔ قکب، بیت ۶ ومقایسه‌شود با دیوان کمال اسمعیل، طبع دکتر بحرالعلومی/۲۴۵

۵۹ـ کمال اسمعیل:

بر این صحیفهٔ مینا به‌خامهٔ خورشید
نگاشته سخنی خوش به آب زر دیدم

حافظ :

بدین رواق زبرجد نوشته‌اند بزر
که‌جز نکویی‌اهل کرم نخواهد ماند ۱۲۲/

۶ـ سخن اهل دل

۱ـ علاج ضعف دل ما به‌لب حوالت کن
که این مفرح یاقوت در خزانهٔ تست
دیوان/ ۲۵

قند آمیخته با گل نه علاج دل ماست
بوسه‌ای چند بر آمیز به دشنامی چند
دیوان/ ۱۲۳

شربت قند و گلاب از لب یارم فرمود
نرگس او که طبیب دل بیمارمنست
دیوان/ ۳۷

۲ـ نرگس‌طلبد شیوهٔ چشم تو زهی چشم
مسکین‌خبرش ازسرو در دیده‌حیا نیست
دیوان/ ۴۸

شوخی نرگس نگر که پیش تو بشکفت
چشم دریده ادب نگاره ندارد
دیوان/ ۸۷

نرگس ار لاف زد ازشیوهٔ‌چشم‌تو مرنج
نروند اهل نظر از پی نابینایی
دیوان/ ۳۴۹

۳ـ خدا زان خرقه بیزارست صدبار
که صد بت باشدش در آستینی
دیوان/ ۳۴۲

بیفشان زلف وصوفی را به پا بازی و رقص‌آور
که از هررقعهٔ دلقش هزاران بت بیفشانی
دیوان/ ۳۳۶

ز جیب خرقهٔ حافظ چه طرف بتوان بست
که ما صمد طلبیدیم و او صنم دارد
دیوان/ ۸۱

۴- ترسم که صرفه‌ای نبرد روز بازخواست
نان حلال شیخ ز آب حرام ما
دیوان/ ۹

ترسم که روز حشر عنان برعنان رود
تسبیح شیخ و خرقهٔ رند شرابخوار
دیوان/ ۱۶۷

۵- چنگ خمیده قامت می خواندت به عشرت
بشنو که پند پیران هیچت زیان ندارد
دیوان/ ۸۶

می ده که سر به گوش من آورد چنگ و گفت
خوش بگذران و بشنو ازین پیر منحنی
دیوان/ ۳۴۰

مقایسه شود با همین مضمون در کلام کمال خجندی:
چنگت خبر از راه طرب داد، ز پیران
بشنو سخن راست مبین پشت بخم را
دیوان کمال خجندی/ ۱۶

۶- وقت را غنیمت دان آنقدر که بتوانی
حاصل از حیات ای جان این دمست تا دانی
دیوان/ ۳۳۴

چو گل و مل دمی از پرده برون آی و درآ
که دگر باره ملاقات نه پیدا باشد
دیوان/ ۱۰۷

فرصت شمار صحبت کز این دوراهه منزل
چون بگذریم دیگر نتوان به هم رسیدن
دیوان/ ۲۷۰

ساقیا عشرت امروز به فردا مفکن
یا ز دیوان قضا خط امانی به من آر
دیوان/ ۱۶۸

ای دل ار عشرت امروز به فردا فکنی
مایهٔ نقد بقا را که ضمان خواهد شد؟
دیوان/ ۱۱۱

۷- دیوان/ ۳۱۹، ۳۲۱

۸- دیوان/ ۲۵ و ۳۱۵

۹- نسخهٔ قزوینی قصه دارد. وصله که در نسخهٔ قدیم دیگر هست اینجا مورد بحث نیست.

۱۰- ز تاب آتش دوری شدم غرق عرق چون گل
بیار ای باد شبگیری نسیمی زان عرقچینم
دیوان/ ۲۴۳

۱۱- چشم مخمور تو دارد زدلم قصد جگر
ترک مستست مگر قصد کبابی دارد
دیوان/ ۸۵

استعارهٔ کباب برای دل عاشق و تکرار مناسبات ولوازم آن به مناسبت ذکر دل، در کلام معاصران حافظ نیز هست وحاکی است از رواج رسم وقبول مضمون درآن روزگاران. ازجمله کمال خجندی می گوید:

دل سوخت در سماع و نمی‌ایستد ز چرخ
رقصیست گرم بر سر آتش کباب را
گر خون رود از دل که کبابست عجب نیست
این دیدهٔ خونابه چکان را چه فتادست ؟
دل ندارد بی لب لعلت نمك
بی نمك ذوقی نمی‌یابد کباب

۱۲- حافظ چو ترك غمزهٔ خوبان نمی کنی
دانی کجاست جای تو خوارزم یا خجند
دیوان/ ۱۲۲

۱۳- رشتهٔ تسبیح اگر بگسست معذورم بدار
دستم اندر دامن ساقی سیمین ساق بود
دیوان/ ۱۴۰

۱۴- چو نقطه گفتمش آخر میان دایره آی
به خنده گفت که ای حافظ این چه پرگاری؟
دیوان/ ۳۰۹

۱۵- ز دست جور تو گفتم ز شهر خواهم رفت
به خنده گفت که حافظ برو که پای تو بست؟
دیوان/ ۲۴

۱۶- بگفتمش به لبم بوسه‌ای حوالت کن
به خنده گفت کیت با من این معامله بود؟
دیوان/ ۱۴۶

۱۷- به خنده گفت که حافظ غلام طبع توام
ببین که تا به چه حدم همی کند تحمیق
دیوان/ ۲۰۳

۱۸- عمریست پادشاها کز می تهیست جامم
اینك ز بنده دعوی وز محتسب گواهی
دیوان/ ۳۴۸

۱۹- گفتم آه از دل دیوانهٔ حافظ بی تو
زیر لب خنده‌زنان گفت که دیوانهٔ کیست؟
دیوان/ ۴۷

۲۰- دی می شد و گفتم صنما عهد بجای آر
گفتا غلطی خواجه درین عهد وفا نیست
دیوان/ ۴۸

۲۱- به پیر میکده گفتم که چیست راه نجات
بخواست جام می و گفت عیب پوشیدن
دیوان/ ۲۷۱

۲۲- اسرارالتوحید/ ۲۲۳ و منطق‌الطیر، چاپ دکترمشکور/ ۲۹۹ و ۳۰۰

۲۳- پیش رفتار تو پا برنگرفت از خجلت
سرو سرکش که به‌ناز از قد و قامت برخاست
دیوان/ ۱۷

۲۴- غیرازیك قصیده که درمدح شاه ابواسحق دارد یك قصیده در مدح شاه شجاع، یك قصیده درمدح صاحب عیار وزیر، یك قصیدهٔ غزل گونه هم که به‌همین مناسبت درجزء غزلیاتش می‌آید درمدح شاه منصور دارد ومجموعاً در قدیمترین نسخه‌های دیوان چهار یا پنج قصیده بیشتر نیست. پنج‌قصیده هم‌براین فرض است که غزل بلند «ای در رخ توپیدا انوار پادشاهی» نیز به‌پیروی بعضی نسخه‌ها قصیده محسوب گردد. درهرحال غزل‌اخیرمعرف خوبی ازسبك بالنسبه ابتکاری حافظ است که درغزل با ممدوح با لحنی صحبت می کند که غالباً

مخصوص لحن خطاب به‌معشوق است.

۲۵- به حاجب در خلوتسرای خاص بگو
فلان ز گوشه‌نشینان خاك درگه ماست
به‌صورت از نظر ما اگرچه محجوبست
همیشه در نظر خاطر مرفه ماست
اگر به سالی حافظ دری زند بگشای
که سالهاست که مشتاق روی چون مه ماست

دیوان/ ۱۸

۲۶- ایطاء را ادباء قدیم عبارت دانسته‌اند از «باز گردانیدن قافیتی دوبار» وهر دونوع آن راکه «ایطاء جلی وایطاء خفی» باشد ازعیوب قافیه شمرده‌اند معهذا ازقدیم اکثرشعرا، بحکم ضرورت مرتکب ایطاء ونیزشایگان- که قوافی نادرست‌باشد-شده‌اند ونمونه‌هایی از آنها با تفصیلاتی درباب ایطاء و شایگان در المعجم‌شمس‌قیس، طبع مدرس رضوی،دانشگاه طهران(۲۲۷-۲۲۶ و ۲۸۲ - ۲۷۸) هست. درشعر حافظ هم ایطاء بالنسبه فراوان است وباآنکه شاعربه‌تهذیب و اصلاح کلام خویش توجه و علاقهٔ خاص نشان می‌دهد ظاهراً از ارتکاب ایطاء ابائی ندارد. برای چند نمونه رجوع شودبه دیوان، طبع قزوینی- غنی،غزلهای شمارهٔ: ۱۳۲،۱۲۹،۱۲۱،۷۲،۵۶،۴۰،۳۳،۲۱،۱۲، ۲۰۱،۱۹۱،۱۶۴،۱۴۹،۱۴۷ که درتمام دیوان نظایر متعدد دیگر هم دارد.

۲۷- هیچ کاره نیست ممکن است‌بدین گونه تعبیرشودکه حتی ازیك‌هیچ کاره هم‌کمتر است: هیچ کاره است و حتی هیچ کاره هم نیست.

۲۸- یارب این بچهٔ ترکان چه دلیرند به‌خون
که به تیرمژه هر لحظه شکاری گیرند

دیوان/ ۱۲۵

۲۹- رك: رسالهٔ‌لونگینوس، مقالهٔ نگارنده در مجلهٔ یغما ۶/۷،مقایسه شود با شعر بیدروغ/ ۴۲

۳۰- دارای جهان نصرت دین‌خسرو کامل
یحیی‌بن مظفر ملك عالم عادل

دیوان/ ۲۰۷

در همین غزل است‌که می گوید: روز ازل ازکلك تویك قطره سیاهی/ در روی مه افتادکه شد حل‌مسائل. واین اغراق زشت‌که ازنوع همان گونه

مبالغات است که مؤلف‌المعجم بشدت، و کاملا از روی حق، آن را تقبیح می‌کند در کلام حافظ و از قریحهٔ موزون و متعادل او غرابت بسیار دارد. با اینهمه، غرابتی که در این کلام هست و نزد ما نیز مثل عهد مؤلف المعجم نظیر آن شعر را فوق‌العاده رکیك می‌کند، نزد متأخران و شاعران بعدازحافظ تا این اندازه رکیك به‌نظر نمی‌آمده است و مؤلف لطیفهٔ غیبیه که بیت را تفسیر می‌کند به رکاکت آن اشارتی ندارد. رجوع شود به لطیفهٔ غیبیه/ ۲۵-۲۴

۳۱- حافظم در مجلسی دردی‌کشم در محفلی
بنگراین شوخی که چون‌با خلق‌صحبت می‌کنم
دیوان/ ۲۴۲

۳۲- مثلا غزل شمارهٔ ۴۶۵ دیوان که شاعر در آن یك تفرج در باغ را شرح می‌دهد و آوای بلبل را که در وی تأثیر کرده است. در سراسر این غزل اندیشه و بیان معمولی است و گویی قافیه‌بندی بیشتر مورد نظر شاعر بوده‌ـ است تا بیان فکر. همچنین غزل شمارهٔ ۱۴ گفت وشنودهایی دارد که با وجود متانت و انسجام الفاظ ازلحاظ فکر بلند پایه نیست.

۳۳- (در متن ۳۲ تکرار شده است) قوهٔ شاعره، به‌عنوان منشأ الهام شاعرانه تعبیری است که حافظ آن را در قطعهٔ ذیل به‌کار برده است:

قوهٔ شاعرهٔ من سحر از فرط ملال
متنفر شده از بنده گریزان می‌رفت...
می شد آنکس که جزاو جان سخن می‌نشناخت
من همی دیدم و از کالبدم جان مـی‌رفت
... پادشاها زسر لطف وکرم بازش خوان
چه کند سوخته، از غایت حرمان می‌رفت
دیوان/ ۲۶۲

۳۴- مثل این تعبیر در شعر شاعر اعرابی:

قُلْ لِلَّذی عابها مِنْ عائبٍ حَنِقٍ   أقْصِرْ فرأسُ‌الَّذی قد عِبْتَ والحَجَرُ

یا این کلام مولوی:

فلسفی منکر شود در فکر و ظن
گو برو سر را براین دیوار زن
مثنوی ۱/ ۲۰۲

۳۵- تعبیر مأخوذ است از منوچهری: جرعه برخاك همی ریزم ازجام

شراب/جرعه برخاك همی ریزند مردان ادیب. و دربارهٔ رسم جرعه ریزی رجوع شود به‌مجلهٔ یادگار سال اول ۸/۵۹ - ۴۸

۳۶- فرشته عشق نداند که چیست قصه مخوان
بیار جام و گلابی به‌خاك آدم ریز
دیوان/۱۸۰

۳۷- محتسب نمی‌داند این‌قدر که صوفی را
جنس خانگی باشد همچو لعل رمّانی
دیوان/۳۳۴

۳۸- ای‌صبا گر به جوانان چمن بازرسی
خدمت ما برسان سرو و گل و ریحان را
دیوان/۸

۳۹- برای متن کلام حافظ رجوع شود به همین فصل یادداشت شمارهٔ ۴ و این نکته که‌عبادت زاهد و شیخ همچون نوعی سودا ومعامله تلقی می‌شود در نزد عرفا وحکما سابقه دارد و ابن‌سینا هم در اشارات نمط نهم به آن اشارت دارد، برای قول او دراین باب رجوع شود به ارزش‌میراث صوفیه، چاپ‌سوم ۱۸۳/

۴۰- راجع به‌کبوتر ومضراب رجوع شود به یادداشت شمارهٔ ۴۱ همین فصل . دربارهٔ شیشه بازی مخصوصاً توجه شود به بیت ذیل:
شیشه بازی سرشکم نگری ازچپ وراست
گربرین منظر بینش نفسی بنشینی
دیوان /۳۴۳

اشارت به فال هم ازهمین مقوله است و درکلام حافظ بسیار است از جمله این بیت :
روز هجران و شب فرقت یار آخر شد
زدم این فال وگذشت اخترو کارآخرشد
دیوان/۱۱۲

۴۱- حافظ :
هر مرغ فکرکز سرشاخ سخن بجست
بازش زطرهٔ تو به مضراب می‌زدم
دیوان /۲۱۸

مقایسه شود با رباعی منسوب به مهستی:

مضراب ز زلف و نی ز قامت سازی
در شهر ترا رسد کبوتر بازی
دلها چو کبوترند در سینه طپان
تا تو نی وصل درکدام اندازی

و با مولوی:

گاه پراند به نیم همچو کبوتر ز وطن
گاه به‌صد لابه مرا خواند تا محضر خود

۴۲- بیا که ترك فلك خوان روزه غارت کرد
هلال عید بـه دور قدح اشارت کرد
دیوان/۸۹

فغان کاین لولیان شوخ شیرین کار شهرآشوب
چنان بردند صبر از دل که ترکان خوان یغمارا
دیوان/۳

این خوان یغما سفرهٔ عام بوده است که غالباً سلاطین وحکام در ایام عید مخصوصاً عید قربان می‌چیده‌اندوعوام ومحتاجان آن‌را غارت می‌کرده‌اند. در ابن‌الاثیر۲۷۷/۸ وصف یك همچو خوانی به‌مناسبت عید فطرآمده است که دربغداد خوانی بزرگ به‌وسعت سیصد درهفت ذرع چیدند و بعدازنماز فطرکه خلیفه خواند مردم خوان را غارت کردند. درسیاست نامه، فصل چهل‌وهشتم، در حکایت نصربن احمد هم اشارت به‌این رسم هست، همچنین درکلام سعدی: برین‌خوان یغما چه دشمن چه دوست. نیز رك: مقریزی ۳۸۷/۱، سفرنامهٔ ناصرخسرو ۱۵۸/، ابوالمحاسن ۴۷۳/۲

۴۳- کاغذین جامه به خونابه بشویم که فلك
رهنمونیم بـه‌پای علم داد نکرد
دیوان/۹۸

مقایسه شود با: علی اکبردهخدا، امثال وحکم، چاپ دوم ج ۵۷۵/۲.

۴۴- بر دوخته‌ام دیده چو باز ازهمه عالم
تا دیدهٔ من بر رخ زیبای تو بازست
دیوان/۲۹

۴۵ـ رخ تو در دلم آمد مراد خواهم یافت
چرا که حال نکو در قفای فال نکوست
دیوان/۴۱

نیز رجوع شود به یادداشت شمارهٔ ۴۰ همین فصل.

۴۶ـ حافظ:
زبان کلك تو حافظ چه شکر آن گوید
که گفتهٔ سخنت می‌برند دست بدست
دیوان/۱۹

۴۷ـ حافظ:
آنچه او ریخت به پیمانهٔ ما نوشیدیم
اگر از خمر بهشتست وگر بادهٔ مست
دیوان/۲۰

مقایسه شود با بیت ذیل:
راه دل عشاق زد آن چشم خماری
پیداست ازین شیوه که مستست شرابت
دیوان/۱۲

با آنکه شراب مست دربیت اخیر کنایه ازچشم است، بادهٔ مست دربیت قبل به‌بادهٔ مست (= یعنی آنچه‌مست می‌نوشد) نیزایهام دارد واین تعبیردوپهلو از ویژگیهای بیان حافظ است.

۴۸ـ باده از ما مست شد نی ما ازو
قالب از ما هست شد نی ما ازو

۴۹ـ حافظ:
دل خرابی می‌کند دلدار را آگه کنید
زینهار ای دوستان جان من و جان شما
دیوان/۱۰

۵۰ـ حافظ:
جان درازی تو بادا که یقین می‌دانم
درکمان ناوك مژگان تو بی‌چیزی نیست
دیوان/۵۳

مقایسه شود با بیت ذیل ازنظامی، درشیرین و خسرو:

ز بهر جان درازیش آن زمان شاه
ز هر دستی درازی کرد کوتاه

۵۱- حافظ :

دل گفت فروکش کنم این شهر به بویش
بیچاره ندانست که یارش سفری بود

دیوان/ ۱۴۶

مقایسه شود با بیت ذیل ازعبید زاکانی:

دل طلب کردم ز زلفش بانگ زد
کای عبید اینجا فروکش کرده‌ام

دیوان/ ۶۹

۵۲- حافظ :

تازیان را غم احوال گرانباران نیست
پارسایان مددی تا خوش وآسان بروم

دیوان/ ۲۴۷

مقایسه شود بابیت ذیل، ازقصیدهٔ لبیبی:

مرا گفت آن دلارام ای بی‌آرام
همیشه تازیان بی‌خواب و بی‌خور

ایضاً مقایسه شود با این بیت فردوسی :

بدو گفت خیره منه سر به‌خواب
برو تازیان نزد افراسیاب

شاهنامه طبع‌مسکو ۳/ ۵۷

۵۳- دیوان/ ۲۵۱، ایضاً/ ۱۵۳

۵۴- حافظ :

فکر بلبل همه آنست که گل شد یارش
گل دراندیشه که چون جلوه کند درکارش

دیوان/ ۱۸۷

برای تفصیل بیشتر دراین طرز استعمال رجوع شود به: بهار، سبک‌شناسی ۱/ ۳۵۲

۵۵- حافظ :

ماجرا کم کن و باز آ که مرا مردم چشم
خرقه از سر بدرآورد و بشکرانه بسوخت
دیوان/ ۱۴

۵۶- برای تفسیرهایی دیگر که ازین بیت کرده‌اند رجوع شود به: لطیفهٔ غیبیه/ ۵ همچنین مقایسه شود با/ ۷۵- ۷۴

۷- رؤیا و جام جم

۱- رضاقلی خان هدایت: اشعار حکمت آثارش چندان در دل هر طایفه نشسته که اکثر فرق مختلفه اورا هم مسلك خویش دانسته‌اند. ریاض‌العارفین، طبع دوم ۱۳۱۶ طهران/ ۲۹۵

۲- نظیر این گونه مقالات سکرآمیز سبب شده است که بعضی محققان ابن‌فارض را قایل به وحدت وجود، معتقد به‌عدم تباین بین ادیان وحتی‌متمایل به الحاد پنداشته‌اند ودر رد این دعوی کسانی که از ابن‌فارض دفاع کرده‌اند این گونه اقوالش را غالباً مبتنی بر رموز و شطحیات گرفته‌اند. رجوع شود به: ارزش میراث صوفیه ، چاپ سوم/ ۱۳۵، همچنین نگاه کنید به:

– GARDET, L., – ANAWATI, G – C, La Mystique Musulmane/61

– NICHOLSON, R.A., Studies in Islamic Mysticism/ 162-266

۳- درباب اشعار شبستری که در تفسیر این گونه رموز صوفیه است رجوع شود به گلشن راز، ضمیمهٔ شرح گلشن لاهیجی، طبع با مقدمهٔ کیوان سمیعی/ ۷۷۰ - ۷۵۷، راجع به کلام مغربی نیز که چند بیتی مثنوی است بر همین وزن گلشن راز به همین شرح گلشن رجوع شود/ ۶۸۹

۴- بحث اتحاد عاقل ومعقول در تعلیم حکما مشهور است. برای تفصیل رجوع شود به‌شیخ‌الرئیس، الاشارات‌والتنبیهات، الجزءالثالث، النمط‌السابع فی-التجرید ومقایسه شود با ترجمهٔ فارسی اشارات، طبع دکتریارشاطر/ ۲۲۷ - ۲۲۵

۵- خمریهٔ ابن فارض را جامی در رساله‌ای به نام لوامع شرح‌وتفسیر کرده است(با طبع ومقدمهٔ حکمت آل‌آقا، طهران ۱۳۴۱). از مواردی

که از آشنایی حافظ با این قصیده و با آثار ابن‌فارض حکایت دارد بیت ذیل است:

نبود چنگ و رباب و نبید و عود که بود
گل وجود من آغشتهٔ گلاب و نبید
دیوان/۱۶۱

که یادآور مطلع خمریهٔ ابن‌فارض تواند بود:

شَرِبنا علی ذِکرِ الحبیبِ مُدامةً سَکِرنا بِها مِن قبل ان یخلق الکرم

۶ـ پس درآ درکارگه یعنی عدم
تا ببینی صنع و صانع را بهم
مثنوی طبع نیکلسون۲/ب۷۶۲

۷ـ مرصادالعباد، طبع دکتر محمد امین ریاحی/۲۸۹، مقایسه شود با مصباح الهدایه، طبع جلال همایی/۱۷۶-۱۷۱

۸ـ مصباح‌الهدایه/۱۷۵

۹ـ مثنوی، نیکلسون۳/ب ۲۰۷۶-۲۰۷۲

۱۰ـ مثل سان‌خوان دلاکروز SAN JUAN DE LA CRUZ عارف مشهور اسپانیایی که چیزی نظیر تجربهٔ عرفانی «شب» حافظ را درقطعهٔ معروف موسوم به 'در یك شب تیره' (En una noche oscura) توصیف می کند. سان‌خوان از جهات دیگر نیز با عرفان اسلامی نوعی ارتباط دارد وگاه تعالیم او یادآور اقوال عرفای اسلامی است. آسین پالاسیوس از ابن‌عباد رندی عارف مشهور مغربی به‌عنوان‌یك پیشرو سان‌خوان یاد می کند رك:

ASIN PALACIOS, Obras Escogidas I, 245–326

برای ترجمهٔ انگلیسی قطعهٔ 'در یك شب تیره' اثر سان‌خوان رجوع شود به:

HAPPOLD, Mysticism/326_7

۱۱ـ مصباح‌الهدایه/۱۷۱ مقایسه شود باهمان کتاب/۱۳۱-۱۳۰

۱۲ـ قطعهٔ محمد اقبال درباب میلاد آدم معروف است وبدین گونه آغاز می‌شود:

نعره زد عشق که خونین جگری پیدا شد
حسن لرزید که صاحب نظری پیدا شد

برای ابیات دیگر قطعه رجوع شود به مجموعهٔ ارمغان پاك، چاپ چهارم ۲۹۲/

۱۳ـ خمرتُ طینةآدم بیدیَ اربعین صباحاً، برای مأخذ حدیث رجوع شود به: احادیث مثنوی/۸ـ۱۹۷

۱۴ـ داستان که مأخوذ ازبعضی تفاسیراست در مثنوی تفصیل تمام دارد رجوع شود به: مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی/۱۷۰

۱۵ـ تعبیر 'علّم الاسمابگ' هم که در مثنوی ۲/ب۲۷۰۸ راجع به آدم هست مأخوذ از همین داستان است واین تعبیر دربیان عرفا حاکی از آن است که معرفت الهامی انسان کامل، برعلم ملایك که محدود و مسبوق است، سابق است وهمین نکته است که حافظ از آن تعبیرمی کند به باده زدن ملایك با انسان ـ باانسان راه نشین.

۱۶ـ برای تفصیل بیشتری درباب انحطاط طریقت صوفیه در دنبال پیدایش سلاسل رجوع شودبه:

ZARRINKOOB, A.H., Persian Sufism in its Historical Perspective/160–161

۱۷ـ گلستان، باب دوم، چاپ عبدالعظیم قریب/۷۹

۱۸ـ ذکر افیون درشعرحافظ ازجمله دربیت ذیل هست:

ازآن افیون که ساقی در می افکند

حریفان را نه سر ماند و نه دستار

درباب رواج افیون دراین ادوار رجوع شودبه: تذکرهٔ دولتشاه/۳۴۲

۱۹ـ به ابیات ذیل ازحافظ توجه کنید:

طبیب عشق منم باده خور که این معجون

فراغت آرد و اندیشهٔ خطا ببرد

دیوان/۸۸

ساقی حدیث سرو و گل ولاله می‌رود

وین بحث با ثلاثهٔ غساله می‌رود

دیوان/۱۵۲

درباب ثلاثهٔ غساله و کلام حسان‌بن‌ثابت راجع به آن رجوع شود به فصل ۸ یادداشت شمارهٔ ۲۸

۲۰- نزد حافظ، عشق برتر از آن است که در مباحث فقها و علمای رسمی بگنجد. می گوید:

حلاج برسر دار این نکته خوش سراید
از شافعی مپرسید امثال ایـن مسایـل

دیوان/۲۰۹

معهذا از شافعی نیز درباب عشق و جواز آن ابیات و اقـوال جالبی نقل شده است که شاید حافظ وقتی می گوید امثال این مسائل را از شافعی مپرسید، به همین گونه اقوال شافعی که درجواب مسائل بعضی پرسندگـان ظریف طبع بوده است، نظرداشته است. ازجمله می گویند شافعی درجواب سؤال زنـی که در رقعه‌ای به وی نوشته بود:

سَلِ المُفتِیَ المَکّیَّ هل فی تزاوُرٍ   و ضَمّةِ مَعشوقٍ الفؤادِ جُناحُ

جواب فقیهانهٔ وی لطف شاعرانهٔ مخصوصی دارد:

أقولُ مَعاذَالله اَنْ یَذهَبَ التُّقی   تلاصُقُ أکبادٍ بِهِنَّ جِراحُ

رجوع شود به: کتاب عطف الالف/۶۰-۵۹

۲۱- حافظ:

غسل در اشک زدم کاهل طریقت گویند
پاك شو اول و پس دیده بر آن پاك انداز

دیوان/۱۷۹

شباهت این بیت حافظ با مضمون قول مرزبانی شاعر وادیب عربی زبان قابل توجه است که در بیت ذیل نظیر این اندیشه را دارد:

و کیف تری لیلی بعینٍ تری بها   سِواها و ما طَهَّرتَها بِالمَدامِعِ

ابن خلکان ۳/۴۷۵

۸- دورند

۱- گناه ادیپوس اشاره است به ازدواج نادانستهٔ این پادشاه افسانه‌ای یونـان بـا مادرخویش. دربـارهٔ شاه شجاع هـم نقل شده است کـه یك تن از زنان پدر را به زنی کرد، وسلطان اویس ایلکان درطی قطعه‌ای که درجواب

یك فخریهٔ شاه شجاع گفت بدین‌کارش طعنه زد:

... بخوانده‌ایم فراوان درین محقر عمر
کتاب نظم و تواریخ نشر از استاد
نه خوانده و نه شنیده نه دیده‌ام ز شهان
کسی که چشم‌پدر کور کرد و مادر گاد

و شاه شجاع نیزدر قطعهٔ تهدیدآمیزی که درجواب گفت این طعن را رد نکرد، بلکه آن‌را دستاویز تهدیدی کرد، درحق سلطان اویس. برای تفصیل ومآخذ رجوع شودبه: دکترغنی، تاریخ عصرحافظ/ ۲۱۰

۲ـ ایضاً، همان مأخذ/ ۳۵۳

۳ـ معین‌الدین، منتخب‌التواریخ/ ۱۹۱ـ۱۹۵

۴ـ مثل این بیت:

صاحب دیوان ماگویی نمی‌داند حساب
کاندرین طغرا نشان‌حسبة‌لله نیست

دیوان/ ۵۰

و بیت ذیل که الفاظ منشور وطغرا درآن مربوط است به اصطلاحات اهل دیوان:

امید هست که منشور عشقبازی من
از آن کمانچهٔ ابرو رسد به طغرایی

دیوان/ ۳۵۰

و مناسبت منشور وطغرا نزد سایر شعرا هم‌که با دستگاه دیوان و اهل «عمل» آشنایی داشته‌اند مورد توجه بوده است و از آنجمله است بیت ذیل از خاقانی:

عشق‌تو به‌منشور کهن جان ستد از من
یارب چو شود تازه به طغرا چه‌ستاند

دربارهٔ منشور وطغرا رجوع شودبه‌توضیحات‌محمدقزوینی،دیوان/ ۳۵۰

۵ـ نه من ز بی‌عملی درجهان‌ملولم وبس
ملالت علما هم ز علم بی‌عمل است

دیوان/ ۳۲

۶ـ از جمله وقتی شاه شجاع که محمود او را از شیراز رانده بود در نزد وی سخن از تسخیر تبریز راند و وی او را مسخره کرد. رجوع شود به

معین‌الدین، منتخب‌التواریخ/ ۱۸۸

۷- «امید جود» مادهٔ تاریخی بود که حافظ یافت برای مرگ صاحب عیار، رجوع شود به یک قطعهٔ سه بیتی او دراین باب. دیوان/ ۳۶۶

۸- قصیده دردیوان/ قیو-قکا، هست و برای غزلها رجوع شود به غنی، تاریخ عصر حافظ/ ۲۵۴ مقایسه شود با/ ۳۶۳-۳۵۵

۹- معین‌الدین، منتخب‌التواریخ/ ۱۸۷

۱۰- دیوان/ ۳۶۱

۱۱- شدّالازار/ ۴۵۶

۱۲- حافظ:

آب و هوای فارس عجب سفله‌پرور است
کو همرهی که خیمه ازین خاک بر کنم

دیوان/ ۲۳۶

۱۳- چند بیت دریک قطعهٔ وی که مستند این استنباط است از این قرار است:

به من سلام فرستاد دوستی امروز
که ای نتیجهٔ کلک سواد بینایی
پس‌ازدوسال که بختت به‌خانه بازآورد
چرا ز خانهٔ خواجه بدرنمی‌آیی
جواب دادم و گفتم بدار معذورم
که‌این‌طریقه نه‌خودکامی‌است‌وخودرایی
وکیل قاضیم اندر گذر کمین کردست
به‌کف قبالهٔ دعوی چو مار شیدایی
که‌گر برون‌نهم ازآستان‌خواجه قدم
بگیردم سوی‌زندان‌بردبه‌رسوایی...

دیوان/ ۳۷۳

۱۴- تاریخ یزد/ ۳۷-۳۶

۱۵- دیوان/ ۳۶۱

۱۶- دیوان/ ۳۷۳، مقایسه شود با یادداشت ۱۳

۱۷- حافظ:

مکارم تو به‌آفاق می‌برد شاعر
ازو وظیفه و زاد سفر دریغ مدار
دیوان/۱۶۸

۱۸- حافظ :
چو کار عمر نه پیداست باری آن اولی
که روز واقعه پیش نگار خود باشم
دیوان/۲۳۱

۱۹- گرچه صد رود است از چشمم روان
زنده رود و باغ کاران یاد باد
دیوان/۷۱

۲۰- ماه کنعانی من مسند مصر آن ِ توشد
وقت آنست که بدرود کنی زندان را
دیوان/۸

۲۱- برای تفصیل بیشتر دراین باب رجوع شود به‌مقالهٔ آربری در مجموعهٔ «ران ملخ» اهدایی به سیدحسن تقی‌زاده صفحات ۳۰-۲۸

۲۲- تاریخ عصرحافظ/۳۳۰

۲۳- ایضاً/۳۳۴

۲۴- روضةالصفا/۴۵

۲۵- غزل معروف «ای صبا گربگذری برساحل رود ارس، دیوان/۱۸۱» را نیز ممکن است برای سلطان‌احمد ساخته باشد، پسرسلطان اویس.

۲۶- دلبرا بنده نوازیت که‌آموخت بگو
که من‌این ظن به رقیبان‌تو هرگز نبرم
... پایهٔ نظم بلندست و جهانگیر بگو
تا کند پادشه بحر دهان پر گهرم
دیوان/۲۲۴

۲۷- ای صبا گر به جوانان چمن باز رسی
خدمت ما برسان سرو و گل و ریحان‌را
دیوان/۸

ونیز مقایسه شود با این بیت :

با صبا در چمن لاله سحر می گفتم
که شهیدان که‌اند این‌همه خونین کفنان
دیوان/ ۲۶۷

۲۸ـ نظامی:
محبانه دعایی کرد خواهم
حکیمانه سه‌تایی خورد خواهم

مقایسه شود با مقامات حمیدی: اگر... این کاس مثنی سه گانی گشتی عقد او ناسخ گوهر کانی شدی، چاپ لکنهو، مقدمه/۴. در سیاست نامه نیزاز اقداح سه‌گانه صحبت شده است/ ۲۳۷ دراغانی یك جا از قول حسان‌بن‌ثابت ضمن مقایسهٔ عهد جاهلیت با اسلام این عبارت آمده است:
فلا یشرب احدکم ثلاثة اقداحٍ حتّی تذهب بعقله و دینه، فلا تنتهون. ابو نواس نیز چنین می گوید:

اذا المَخمورُ باكَرَها ثلاثاً — تطایرعن مفاصله الخُمارُ

دیوان ابی نواس/ ۱۵۶

و درین قطعهٔ عربی هم که درمصباح الهدایه/ ۴۰۱ آمده است به این سه‌تایی اشارت هست:

و مقعدِ قومٍ قد مشی‌مِن شرابنا — و أعمی سقیناه ثلاثاً فأبصرا
و أخرس لم ینطِق ثلثین حجّةً — أدرنا علیه الکأس یوماً فأخبرا

۲۹ـ در باب قصهٔ غساله و دخترانش که در بحیرهٔ فزونی استرآبادی هست، رجوع شود به حافظ شیرین سخن/ ۵-۲۶۴. تفسیری عرفانی هم که بعضی شارحان از این بیت کرده‌اند درغرابت وتکلف به‌همین قصهٔ مجعول بی‌شباهت نیست. برای تفصیل بیشتررجوع شودبه: لطیفهٔ غیبیه/ ۶۴-۶۱ مقایسه شود با منتخب جواهرالاسرارآذری دراشعة‌اللمعات/ ۴۰۹

۹ـ رند در بن بست

۱ـ مواقف ۲۸۹/۸

۲ـ العندیة هم‌الذین یقولون انّ حقایق الأشیاء تابعةٌ للاعتقادات ...

اَللاّ أدريّةُ هُمُ الّذينَ يُنْكِرونَ العلمْ بِثُبُوتِ شيءٍ ولا ثبوتهِ. تعریفات جرجانی ۱۳۸/ و ۱۶۷

۳- بیت ذیل ازیك غزل معروف شاه شجاع است:

چون نزد خردمندان دنیا نفسی باشد
برخیز و غنیمت‌دان گر همنفسی داری

برای ابیات دیگر غزل رجوع شودبه: دکتر غنی، تاریخ عصر حافظ ۳۴۵/

۴- درباب یادگارهایی‌که بعضی از این شاهزادگان بر دیوار یکی از عمارتهای تخت جمشید نوشته‌اند رجوع شودبه: تاریخ عصرحافظ/ ۴۱۵-۴۱۴

۵- حافظ:

ز مرغ صبح ندانم که سوسن آزاد
چه‌گوش کرد که با ده زبان خموش آمد

دیوان/ ۱۱۹

مقایسه شود با بیت ذیل ازسید حسن غزنوی:

ده زبانست ونگوید سخن وحق بااوست
باچنین عمر که‌اوراست چه‌جای سخنست

۶- حافظ:

خزینه داری میراث خوارگان کفرست
به‌قول مطرب و ساقی به‌فتوی دفونی

دیوان/ ۲۹۹

۷- حافظ:

بر لب بحر فنا منتظریم ای ساقی
فرصتی‌دان‌که زلب تا به‌دهان این‌همه نیست

دیوان/ ۵۲

۸- حافظ:

باده نوشی که درو روی و ریایی نبود
بهتر اززهد فروشی‌که درو روی و ریاست

... فرض ایزد بگذاریم و به‌کس بد نکنیم
وانچه گویند روا نیست نگوییم رواست

دیوان/ ۱۶

۹- أَلْحِكْمَةُ المنطوقُ بِهاهِیَ علومُ الشَّریعَةِ والطَّریقَةِ (و)...
الْحِکْمَةُ المَسْکوتُ عنهاهِیَ أسرارُالحقیقة الّتی لایَطَّلِعُ علیها
علماءُ الرُّسومِ والعوامُ علی ماینبغی فیضرهم اویهلکهم ...
تعریفات جرجانی/ ۸۲

۱۰- حافظ:
بیا که رونق این کارخانه کم نشود
به زهد همچو تویی یابه‌فسق همچومنی
دیوان/ ۳۳۸

۱۱- تعریفات جرجانی/ ۸۲

۱۲- دیوان/ ۳۱۴

۱۳- خلاصهٔ شرح تعرف به اهتمام دکتر احمد علی رجایی بخارایی / ۱۰۲

۱۴- کشاف ۱/ ۳۵

۱۵- برای‌تفسیر این«اشاره» رجوع‌شود به‌مثنوی‌معنوی، طبع نیکلسون ۱/ ۹۲-۹۱؛ مقایسه شودبا: فروزانفر، شرح مثنوی شریف، جزو دوم ازدفتر اول/ ۵۶۳-۵۶۲

۱۶- درباب «شیطان» شاعران و عقاید اعراب درین باب رجوع شود به تفسیرابوالفتوح ۴/ ۱۴۲؛ مقایسه شود با: نقد ادبی/ ۹۱

۱۷- H . Holderlin , Hyperion/25

۱۰- در دیر مغان

۱- درادبیات اروپایی قرون وسطی اشاره به جام مقدس (Saint Graal=The holy grail) درافسانه‌های پهلوانان آرترشاه، وآنچه مربوط به‌پرسیفال، لانسه‌لوت وگالاهد هست آمده است. دربین شاعران متأخر دریك اثرتنی‌سون به‌نام Tennyson's Holy Grail , 1869 نیزرمز دست‌یابی و جستجوی جام مقدس با تعبیری عرفانی انعکاس دارد. تنی‌سن این رمز را عبارت می‌داند از آنکه جوینده، خویشتن راگم کند تا خویشتن رابرهاند

(lost himself to save himself) واین تعبیر یادآور جستجوی جام جم است دربیان صوفیه. برای تفصیل مشابهت رجوع شود به یاد داشت شمارهٔ ۲ همین فصل

۲- عطار در الهی‌نامه مقالهٔ نهم تاسیزدهم، مسئلهٔ جام جم را به‌عنوان امری که مطلوب نهایی عقل است مطرح می کند. پسرپادشاه در اینجا از پدر خویش دست‌یابی به جام جم را درخواست می کند و او دربارهٔ حقیقت جام نکته‌های جالب برایش بیان می دارد ونشان می‌دهد که جام جم افسانه است و حقیقت آن عبارت است از وجود عاری از تعیّن. برای تفصیل‌داستان، رجوع شودبه: فروزانفر، شرح احوال و آثار عطار/ ۲۰۹

۳- Maeterlinck., M., L' Oiseau bleu مقایسه شود باترجمهٔ آن از ع. نوشین، چاپ سوم ۱۳۴۲، تابلوی‌دهم/ ۱۲۵

۴- تعبیر مأخوذ است ازکلام منسوب به‌بایزید بسطامی: آن دل دلین به نه دل گلین . النورمن کلمات ابی‌الطیفور/ ۵۱ مقایسه شود بامقالهٔ نگارنده تحت عنوان جستجو درتصوف ایران، مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات طهران ۱۳۵۳ /۲۰ - ۱۹

۵- دیوان/ ۱۲۶

۶- دیوان/ ۷۶

۷- مثنوی ۶/ب ۴۰۶

فلسفی خود را ز اندیشه بکشت
گو بدوکو را سوی گنجست پشت

مقایسه شود با شرح گلشن‌راز / ۷۸ برای تفصیل بیشتر دراین باب و بررسی دقیقتری در باب تفاوت بین طرز دید عارف و فیلسوف رجوع‌شود به مجموعهٔ نه شرقی، نه غربی - انسانی/ ۲۴۷ - ۲۳۹

۸- زهی نادان که او خورشید تابان
به نور شمع جوید در بیابان

گلشن‌راز، شرح گلشن/ ۷۲۸

۹- تعریفات جرجانی/ ۲۲۳

۱۰- مقایسه شود با : مصباح الهدایه/ ۴۲۳-۴۲۲

۱۱- شرح گلشن‌رازلاهیجی، طبع کیوان سمیعی/ ۷۸

۱۲- دیوان/ ۳۲۸

۱۳ـ رباعی ذیل مقصودست که منسوب به خیام و تا حد زیادی شبیه‌به کلام اوست:

شیخی به زنی فاحشه گفتا مستی
هرلحظه به دام دگری پابستی
گفتا شیخا هر آنچه‌گویی هستم
اما تو چنانکه می‌نمایی هستی؟

این رباعی که در غالب چاپهای غیر انتقادی رباعیات خیام، و از جمله درمجموعهٔ رباعیات عمرخیام، طبع‌حسین دانش و رضا توفیق، ۲۵۲/۱۹۲۲، آمده است از حیث مضمون یادآور حکایت ذیل است که در کتاب حالات و سخنان شیخ‌ابوسعیدابوالخیر از متون قرن ششم (طبع ایرج افشار ۱۳۵/) آمده است: در بغداد روزی مستی افتاده بود... شیخ جنید بر گذشت. چشم آن مست برشیخ افتاد وشیخ را نظر بروی افتاد. مست گفت یا شیخ چنین که هستم می‌نمایم توچنانکه می‌نمایی هستی؟... با آنکه در صحت انتساب رباعی به خیام تردید کرده‌اند ذکر این حکایت درکتاب حالات و سخنان ارتباط مضمون را با محیط نشابور عهد ابوسعید ودوران بلافاصله قبل ازخیام نشان‌می‌دهد و تا حدی انتساب آن را به خیام قابل تصور می‌کند. همچنین قول حافظ درباب واعظان مقایسه شود با این ابیات‌منقول از یحیی‌بن‌معاذ رازی:

مَواعِظُ الْواعِظِ لَنْ تُقْبَلا حتی یعیها قلبه أوّلا

یا قومُ مَنْ أظْلَمُ مِن واعظٍ خالَفَ ماقد قالَهُ بالمَلا؟..

و با این شعر که غزالی نقل می‌کند:

یا واعظَ الناسِ قداصبحتَ متهماً اذْعِبْتَ منهم أُموراً أنتَ تأتیها

احیاءالعلوم ۶۹/۱

۱۴ـ خرابات درمفهوم دنیای مادی، که این بیت حافظ:

هر که آمد به جهان نقش خرابی دارد
درخرابات نپرسند که هشیار کجاست

دیوان ۱۵/

متضمن آن است، مشتمل است بر مفهوم سکر و لذتی که در نعمات دنیا هست و اشتغال بدانها سالك را ازنیل به مقصود بازمی‌دارد. داستان سریانی جامهٔ

فخر از قدیمترین آثار عرفانی است که این لذات ونعمات دنیوی را همچون حجاب بین انسان وحق معرفی می کند، برای تفصیل درآن‌باب و ترجمهٔ آن رجوع‌شود به: ارزش میراث صوفیه، چاپ‌سوم ۱۳۵۳،صفحات ۲۸۸-۲۸۴.

۱۵- کبوتر بلندپرواز ابن‌سینا همان ' وَرْقاءُ ذاتُ تَعَزُّزٍ و تَمَنُّعٍ ' اوست که‌درقصیدهٔ عینیهٔ‌شیخ آمده‌است. قصیدهٔ عینیه، باترجمه وشرح فارسی دراسرار-الحکم حاجی ملاهادی سبزواری آمده است، طبع طهران ۱۳۷۰ ق/ ۲۸۸ - ۲۷۵. قصیده ترجمه‌ها و شروح دیگرهم به فارسی دارد.

۱۶- اشاره به‌بیت ذیل از حافظ :

سایهٔ‌طوبی و دلجویی‌حور و لب حوض
به هوای سر کوی‌تو برفت از یادم

دیوان/ ۲۱۶

در باب طرز تلقی عرفا ازمعاملهٔ زهادکه آن را غالباً نوعی‌سوداگری تلقی می کنند نگاه‌کنید به ارزش میراث صوفیه، چاپ سوم/ ۴-۱۸۳

۱۷- برای تفصیل بیشتر راجع به تجلی و اقوال قدما درین باب رجوع شود ایضا به ارزش میراث صوفیه، همان چاپ/ ۲۲۶-۲۲۱، اشارت حافظ به تجلی ذات وصفات درین بیت وی قابل توجه است:

بیخود از شعشعهٔ پرتو ذاتم کردند
باده از جام تجلی صفاتم دادند

دیوان/ ۱۲۴

مقایسه شود با مصباح الهدایه/ ۱۳۱، مرصادالعباد چاپ دکتر ریاحی / ۳۲۹-۳۱۷، و تعریفات جرجانی/ ۴۴

۱۸- تعریفات جرجانی/ ۱۲۳

۱۹- تذکره‌ای که درباب سلسله‌ای موسوم به اویسیه در هند تألیف شده است و نسخه‌هایی هم ازآن دردست هست (مثل شمارهٔ ۷۹۱۶ کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه، شمارهٔ ۲۹۴۲ کتابخانهٔ شرقی بادلیان، و شمارهٔ ۲۱۰۵ کتابخانهٔ آکادمی علوم شرقی تاشکند) به‌نام تذکرهٔ بغراخانی مشهور است اما اکثر مطالب آن فاقد ارزش تاریخی است. آقای محمد منیر عالم، دانش-پژوه پاکستانی، این رساله را در دست تصحیح دارد.

۲۰- درباب قابلیت رجوع شود به «رساله در معنی قابلیت» ازچهارده رسالهٔ صاین‌الدین علی ترکهٔ اصفهانی به تصحیح دکترموسوی بهبهانی ودکتر

ابراهیم دیباجی/ ۵-۲۷۱، دربارهٔ فیض اقدس وفیض مقدس رجوع شود به تعریفات جرجانی/ ۱۴۸ و ارزش میراث صوفیه، چاپ سوم/ ۱۲۱-۱۱۸

۱۱- از میکده بیرون

۱- روضةالصفا جلد چهارم، مقایسه شود با: تاریخ عصر حافظ/ ۳۶۷

۲- دیوان/ ۳۳۲

۳- می‌نوش و جهان بخش که از زلف کمندت
شد گردن بد خواه گرفتار سلاسل
دیوان/ ۲۰۷

۴- برحسب روایت مطلع‌السعدین، حافظ دریك غزل در ضمن اشاره به تسخیر خوارزم بردست تیمور گفته بود:

به خوبان دل منه حافظ ببین آن بیوفاییها
که با خوارزمیان کردند ترکان سمرقندی

اما روایت موجود دیوان به‌جای آن بیتی دارد که حاکی است از تغییر عمدی درمتن غزل و آن بیت این است:

به شعر حافظ شیراز می‌رقصند و می‌نازند
سیه چشمان کشمیری و ترکان سمرقندی

رك: دیوان/ ۳۰۷

۵- یك قطعهٔ منسوب به‌حافظ که تأثیر سنایی را نشان می‌دهد و در نسخه‌های قدیم دیوان هم نیست از تیموربدین گونه یاد می‌کند:

نیم تنی ملك سلیمان گرفت
کرد مسخر همه روی زمین . . .

تاریخ عصر حافظ/ ۳۹۰-۳۸۸

۶- ایضا، همان کتاب/ ۳۹۳-۳۹۰

۷- به تنگ چشمی آن ترك لشکری نازم
که‌حمله برمن درویش یك‌قبا آورد
دیوان/ ۹۹

مقایسه شود با:

منش با خرقهٔ پشمین چگونه در کمند آرم
زره مویی که مژگانش ره خنجر گزاران زد
دیوان/ ۱۰۴

۸ـ رجوع شود به دیوان/ ۳۴۶

۹ـ جامی، بهارستان (طبع سید محمد محیط طباطبایی): و بعضی عارفان که به صحبت شیخ کمال وحافظ هردورسیده بودند چنین فرموده‌اند که صحبت شیخ به از شعر وی بود و شعر حافظ به از صحبت او/ ۱۱۸

۱۰ـ دولتشاه، طبع لیدن/ ۳۰۳

۱۱ـ دراین مورد به‌ابیات ذیل ازدیوان توجه شود:

تا در ره پیری به‌چه آیین روی ای‌دل
باری بغلط صرف شد ایام شبابت

ای دل شباب رفت ونچیدی گلی ز عیش
پیرانه سر مکن هنری ننگ و نام را

به طهارت گذران منزل پیری‌و مکن
خلعت شیب چوتشریف شباب آلوده

دیوان/ ۱۲، ۶، ۲۹۳

و مضمون بی‌آنکه مأخوذ باشد مسبوق است بدین قطعه از ابن عساکر الدمشقی :

أیا نفسُ ویحكِ جاءَ المشیبُ فماذا التّصابی و ماذا الْغَزَلْ
تَوَلّی شبابی كأن لم یكن و جاءَ مشیبی كأنْ لم یَزَلْ

ابن خلکان، وفیات ۲/ ۴۷۲

۱۲ـ دیوان/ قح

۱۳ـ ای دل بیا که ما به‌پناه خدا رویم
زانچ آستین کوته و دست درازکرد

دیوان/ ۹۱

۱۴ـ این پهلوان وقتی درقصرزرد یخ را شکست و وضو ساخت، شاه‌شجاع که شاهد این طرز وضو ساختن بود بدو اعتقادی یافت وقطعهٔ ذیل‌اشاره است به این قصه:

از کریمی که هست شاه شجاع
مهر این مرد در دلش رسته است

زانکه در ماه دی ز بهر وضو
یخ شکسته است ودست و رو شسته‌است

۱۵- مثلا درمناهج الطالبین (نسخهٔ عکسی کتابخانهٔ ملی طهران/ب. 356) می نویسد: سردار مخالفان وسرورمعاندان و پهلوان کافر نعمتان، گربهٔ زاهد اسدنام روباه‌سیرت...

۱۶- جامی: وی شیخ خانقاه‌دار بوده است شعر خود را برهمه‌واردان خانقاه می‌خوانده است واستدعای اصلاح می کرده واز اینجا می گویند که‌شعر وی شعراهالی کرمان است. بهارستان، طبع محیط طباطبایی/۱۱۹

۱۷- حافظ:

زان حبهٔ خضرا خور کز روی سبکروحی
هر کو بخورد یك جوبرسیخ زند سی مرغ
زان لقمه که صوفی را در معرفت اندازد
یك ذره و صد مستی یك دانه و صدسیمرغ

دیوان/ ۳۶۸

۱۸- روضات‌الجنان/ ۴-۵۰۲

۱۹- حافظ:

در دم نهفته به زطبیبان مدعی... دیوان/ ۱۳۳

درجواب کلام شاه نعمة‌الله ولی است:

ما خاك راه را به نظر کیمیا کنیم
هر درد را به گوشهٔ چشمی دوا کنیم

۲۰- شدالازار/ ۱۳۱ ح،مقایسه شودبا/ ۲۱۱

۲۱- همان کتاب/ ۲۷۵

۲۲- این نکته از ابیات ذیل که نظایر آنها در دیوان وی زیاد است برمی آید:

ساقی مگر وظیفهٔ حافظ زیاده داد
کاشفته گشت طره و دستار مولوی
خرقه‌پوشی من ازغایت دینداری نیست
پرده‌ای بر سر صد عیب نهان‌می‌پوشم
گرچه بادلق ملمع می گلگون عیب‌است
مکنم‌عیب کز آن‌رنگ ریامی‌شویم...

دیوان/ ۳۴۶، ۲۳۴، ۲۶۲

۲۳- درکشف‌الاسرار به‌برخورد شیخ روزبهان با یك شیخ ملامتی

اشارت هست. برای تفصیل رجوع شود به:

H. CORBIN, Le Jasmin des fidéles d' amour, TEHRAN 1958, Introduction /62

۲۴ـ رکن‌الدین همایونفرخ، دیوان عماد فقیه کرمانی،مقدمه،صفحات چهل ویك ـ چهل‌وشش

۲۵ـ تعریفات جرجانی /۲۰۶

۲۶ـ احمد گلچین معانی، تعلیقات تذکرهٔ میخانه/ ۹۲، مقایسه شود با محمد معین، مقدمهٔ عبهرالعاشقین ۱۹۵۸/ ۶۳-۶۲

۲۷ـ پیر گلرنگ من اندر حق ازرق‌پوشان
رخصت خبث نداد ارنه حکایتها بود
بیار زان می گلرنگ مشکبو جامی
شرار رشك و حسد در دل گلاب انداز
دیوان/۱۳۸و۱۷۸

همچنین مقایسه شود با این ابیات :
هر که آن تلخم دهد حلوا بها جانش دهم
ور بود پوشیده و پنهان به دوزخ درروید
دختری شبگرد تندتلخ گلرنگست ومست
گر بیابیدش بسوی خانهٔ حافظ برید
دیوان/۳۶۸-۳۶۷

۲۸ـ حافظ :
مرید جام میست ای صبا برو
وزبنده بندگی برسان شیخ جام‌را
دیوان/ ۷

۲۹ـ دیوان/ ۱۲۴

۳۰ـ دگر بقیهٔ ابدال شیخ امین‌الدین... دیوان/ ۳۶۳

۳۱ـ دیوان ص ۳۴۷ سطر۲، مقایسه شود باص۱۲۰ سطر۷

۳۲ـ روضهٔ خلدبرین خلوت درویشانست. دیوان/ ۳۵

۳۳ـ شعر بی‌دروغ/ ۱۳۲، ۳۰۲

۳۴ـ دیوان/ عب‌ـعج

۳۵ـ گر نکردی نصرت دین شاه‌یحیی از کرم
کار ملك و دین ز نظم و اتساق افتاده بود
دیوان/ ۱۴۴

۳۶ـ دیوان/ ۲۷۰

۳۷ـ جوزا سحر نهاد حمایل برابرم
یعنی غلام شاهم و سوگند می‌خورم
دیوان/ ۱۴۴

۳۸ـ وام حافظ بگو که باز دهند
کرده‌ای اعتراف و ما گوهیم
دیوان/ ۲۶۳

۳۹ـ باز نشان حرارتم ز آب دو دیده وببین
نبض مرا که می‌دهد هیچ ز زندگی نشان
دیوان/ ۲۶۴

۴۰ـ اشك خونین بنمودم به طبیبان گفتند
درد عشقست و جگرسوز دوایی دارد
دیوان/ ۸۴

۴۱ـ چندانکه گفتم غم با طبیبان
درمان نکردند مسکین‌غریبان
دیوان/ ۲۶۴

۴۲ـ دیوان/ ۳۹-۳۸

۴۳ـ حافظ:
به روز واقعه تابوت ما ز سرو کنید
که می‌رویم به داغ بلندبالایی
دیوان/ ۳۵۰

مقایسه شود باکلام شاعر عرب:
فَاجعلوا انْ مِتُّ یوماً کفنی ورق الکرْم و قبری معصرة

۴۴ـ بده ساقی می باقی که در جنت نخواهی یافت
کنار آب رکن‌آباد و گلگشت مصلا را
دیوان/ ۳

۴۵ـ قاضی بیضاوی در شروع به‌تألیف تفسیر خویش تردید خود را به‌وسیلهٔ استخاره رفع کرد (انوارالتنزیل ۱/ ۲) و عبید زاکانی دستور منظومی دارد درباب‌فال، کلیات/ ۷۶. دربارهٔ فال واستخاره در مجلهٔ سخن (۱۳/ ۵۶۰ ـ ۵۴۵) به تفصیل سخن رانده‌ام. رجوع شود به مجموعهٔ یادداشتها و اندیشه‌ها /۲۷۴ - ۲۵۱

۴۶ـ عنوان ملك‌القراء که درپایان یك‌نسخهٔ خطی دیوان حافظ متعلق به اواسط قرن نهم جزو القاب شاعر ذکر شده است ظاهراً نشان می‌دهد که شاعر درعصر خویش و ادوار نزدیك به آن بیشتر به عنوان عالم و فاضل و مخصوصاً قاری قرآن مشهور بوده است نه به‌عنوان عارف و سالك که ظاهراً در زمانهای بعد به وی داده‌اند. رك: دیوان، مقدمهٔ قزوینی/ عب ـ عج

۱۲ـ عشق، کدام عشق؟

۱ـ دیوان شرقی گوته، به وسیلهٔ شجاع‌الدین شفا به‌فارسی ترجمه‌شده‌است. راجع به ارتباط گوته وحافظ هم‌تحقیقات بسیار در زبان آلمانی وفارسی هست. ازآن جمله رجوع شود به مقالهٔ نگارنده، گوته و ادبیات ایران، در مجموعهٔ یادداشتها واندیشه‌ها/ ۳۰۰ـ۲۹۰. راجع به ژان‌لاهورهم، رجوع‌شود به : دکتر جواد حدیدی، مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات مشهد۹/ ۲

۲ـ عن انسِ بنِ مالكٍ انَّ اعرابیاً قالَ لِرسولِ اللهِ صلّی‌اللهُ علیهِ‌وسلّمَ : متی السّاعةُ ؟ قال لهُ رسولُ اللهِ صلّی‌اللهُ علیهِ وسلّمَ: ما اعددتَ لها؟ قال : حبُّ‌اللهِ و رسولِه ، قالَ : انتَ مع منْ احببْتَ. صحیح مسلم ۸/ ۴۲ مقایسه شود با کتاب الزهره/ ۶۶ ، عن ابنِ عباس انَّ النبیَّ صلعم قال من عشق فعفَّ و کتم فمات مات شهیداً ، عطف الالف/ ۵۶. حدیث اخیر که با اندك تفاوت‌در کتب صوفیه و حتی بعضی کتابهای ادب مکرّر آمده است تفسیری است از آنچه الحبّ العذری (= عشق آمیخته با عفت) خوانده‌اند و در توصیف آن باید رجوع کرد به هزارویکشب ، طبع کلالهٔ خاور ۳/ ۸ـ۷

۳ـ تلقی حکما وعرفای مسلمین ازعشق، حاکی از آشنایی آنهاست با

اقوال و تعالیم یونانیان دراین باب. راجع به اقوال مسلمین درباب عشق، مقالهٔ H.Ritter, Philologika III, Der Islam/21 که درفصل حاضر نیز از آن استفاده شده است در عین حال، نیاز به اصلاح وتکمیل دارد.

۴- درباب Troubadours و مسئلهٔ Amour Courtois رجوع شود به تواریخ ادبیات اروپایی در قرون وسطی. راجع به احتمال تأثیر طوق‌الحمامه در پیدایش سنت غنایی تروبادورها رجوع شود به: شعر بی‌دروغ ۱۶۷/

۵- ازآن‌جمله‌است گفت وشنود منسوب به‌ارسطاطالیس‌وشاگردانش دربارهٔ عشق، وآنچه از اقوال افلاطون، ارسطاطالیس، وقلادیوس نقل شده است درباب ماهیت محبت. کتاب عطف‌الالف‌المألوف/۴۱-۴۰ و ۷۸-۷۷

۶- محمد معین، مقدمهٔ عبهرالعاشقین/۶۳-۶۲

۷- همان مأخذ/۴۲

۸- مقایسه شود باملاحظات الطاف حسین حالی، حیات سعدی (به زبان اردو)، ترجمهٔ سیدنصرالله سروش، طبع طهران ۱۳۱۶/۱۳۸-۱۳۷ که تفاوت شعر فارسی، عربی، و اردو را ازاین دیدگاه نشان می‌دهد.

۹- ارزش میراث صوفیه، چاپ سوم/۱۱۱

۱۰- تعبیر مأخوذ است از قرآن‌کریم: والشُّعَراءُ یَتَّبِعُهُمُ الغاوونَ، اَلَمْ تَرَ اَنَّهُمْ فی کُلِّ وادٍ یَهیمونَ وَ اَنَّهُمْ یَقولونَ مالا یَفْعَلونَ. سورة الشعراء ۲۲۷-۲۲۴/

۱۱- عزیز نسفی، انسان‌کامل/۱۱۸

۱۲- السرّاج (ابومحمد)، مصارع‌العشاق/۱۴۳،۸۸

۱۳- حدیث نبوی: اَلْأَرْواحُ جُنودٌ مُجَنَّدَةٌ فَماتَعارَفَ مِنْها ائْتَلَفَ و ما تَناکَرَ مِنْها اخْتَلَفَ، صحیح مسلم ۴۱/۸

۱۴- مروج الذهب ۲۸۵/۲، عبارت ابن‌داود بدین گونه است: وَ زَعَمَ بَعْضُ المُتَفَلْسِفینَ اَنَّ اللهَ جَلَّ ثَناؤهُ خَلَقَ کُلَّ روحٍ مُدَوَّرَةَ الشَّکْلِ عَلی هَیْئَةِ الکُرَةِ ثُمَّ قَطَعَها اَیْضاً فَجَعَلَ فی کُلِّ جَسَدٍ نِصْفاً وَ کُلُّ جَسَدٍ لَقِیَ الْجَسَدَ الَّذی فیه

النصفُ الّذی قطع مِن النصفِ الّذی معه ، کان بینهما عشق لِلمُناسبةِ القدیمةِ و تَتَفاوتُ احوالُ النّاسِ فی ذلک علی حَسبِ رِقّة طبائعهم . کتاب‌الزهره/۱۵

۱۵ـ دیلمی، کتاب عطف‌الالف/ ۴۰، شمارهٔ ۱۴۴؛ مقایسه شودبا :
Garcia Gomez, EL collar de la Paloma, Madrid 1922/ 39-40

۱۶ـ برای مفهوم شاهد رجوع شود به: تعریفات جرجانی/۱۰۹ مقایسه شود باکتاب عطف‌الالف/ ۱۱۰- ۱۰۹، التصفیه‌فی‌احوال‌المتصوفه، به تصحیح دکتر غلامحسین یوسفی/ ۲۱۲

۱۷ـ ابن قیم‌الجوزیه، روضة‌المحبین ونزهة‌المشتاقین، طبع دمشق ۱۳۴۹/ ۱۵۰ - ۱۰۱. تفصیل اقوال فقها ومستندآنها را درمسئلهٔ‌النظرالی المُرد، ومسئلهٔ غض‌النظر نقل می‌کند. ازکتاب محمدبن طاهرالمقدسی که‌ابن‌الجوزی هم در تلبیس ابلیس‌پاره‌ای اقوال ازآن نقل کرده است اطلاعی‌دردست نیست. ممکن هست ابن قیم‌الجوزیه آنچه را به‌عنوان مستند حکم فقهایی که قایل به جواز نظر بوده‌اند بدون ذکر مأخذ یاد می‌کند ازکتاب مقدسی گرفته باشد. رجوع شودبه:
Ritter, H. Philologika VII, Der Islam /21

۱۸ـ دربارهٔ اوحدالدین کرمانی وعراقی وجود این گونه تمایلات در نفحات جامی تصریح شده است. ازمقالات شمس وازمقدمهٔ قدیم دیوان عراقی نیز این نکته تأیید می‌شود. همچنین رجوع شود به براون، ازسعدی تا جامی/ ۱۴۶ و ۶-۱۵۵ مقایسه شود باکلیات عراقی، مقدمه/ ۵۷-۵۵؛ بدیع‌الزمان فروزانفر، زندگی مولانا جلال‌الدین محمد مشهور به مولوی، چاپ دوم/ ۵۴-۵۳

۱۹ـ شرح مواقف/ ۲۰۱-۱۸۹

۲۰ـ دربارهٔ مفهوم نظرازجهت‌علم‌شناخت‌نگاه‌کنید به‌تعریفات‌جرجانی/ ۲۱۶، و الردعلی‌المنطقین ابن تیمیه/ ۱۳ و۸۸. غزالی نیز در معیارالعلم، معارج‌القدس واحیاءالعلوم بتفصیل در این باب سخن گفته است.

۲۱ـ دربارهٔ علم خلاف ومآخذ آن رجوع شودبه: جلال همایی، غزالی نامه/ ۲۳-۱۷، مقایسه شودبا: فرار ازمدرسه/ ۷۳، ۸۴، ۳۷۳

۲۲ـ غزالی، احیاءالعلوم ۴/ ۳۵۳-۲۹۹

۲۳- Massignon, L., Passion d' al – Halladj. i/161_3

۲۴- Ritter, H., Das Meer der seele /454

۲۵- ازابوحلمان دمشقی و فارس دینوری هم این سیرت نقل‌شده‌است وممکن است تعبیر مبالغه‌آمیزی باشد ازیك نظریهٔ آنها. رجوع شودبه: ابو-منصور بغدادی، الفرق‌بین‌الفرق/ ۲۵۹،مقایسه شودبا: بدیع‌الزمان فروزانفر، شرح مثنوی شریف ۱/ ۳۲_۳۰

۲۶- برای توجیه این نکته‌که ظلوم وجهول را عرفا نه درمعنی‌قدح بلکه درمعنی مدح برای انسان تفسیر کرده‌اند، رجوع شود به: لاهیجی، شرح گلشن‌راز/ ۲۰۰ ، ۱۹۹

۲۷- کلیات عراقی، به‌کوشش سعید نفیسی، چاپ دوم/ ۴۰۲ .

۲۸- Ethé, H., Neuepersische Litteratur, im Grundriss der Iranischen philologie II /303

۲۹- بـرای شعر متنبی رجـوع شود بـه فصل ۵- سرود زهـره : یادداشت شمارهٔ ۲۶. مقایسه شود باکلام منسوب به حلاج : قالَ الحَلّاجُ أَلْحُبُّ أَوَّلُها حُرْقٌ و آخِرُها قَتْلٌ. مکاشفة القلوب/ ۲۸

۳۰- Shakespeare, The Tempest III . I, 7

۳۱- الجرسُ اجمالُ الْخطاب الالهـی الـوارد عَلَی القَلْب بِضَرْبٍ مِنَ القَهرِ و لِذلِكَ شَبَّهَ‌النَّبِیُّ صَلَّی‌الله علیهِ وسَلَّمَ الوَحْیَ بِصلصَلِةِ‌الجرَس ... تعریفات جرجانی/ ۶۶

۳۲- عزیز نسفی، رسالـهٔ بیست و دوم دربیـان بهشت و دوزخ کتاب الانسان الکامل/ ۲۹۹ معهذا اینکه نسفی یك جای دیگر در رسالهٔ نوزدهم از کتاب‌الانسان الکامل/ ۲۵۲ راجع به این امانت می گوید کـه مراد عقل است ظاهراً ازآن روست که درمورد اخیر نظربه قول اهل رسوم دارد.

۳۳- دکتر محمد امین ریاحی، مقدمهٔ مرصادالعباد/ ۷۳-۷۲

۳۴- قول محمود شبستری: ظلومی وجهولی ضدنورند/ ولیکن مظهر عین ظهورند. گلشن‌راز/ ۷۳۶ مقایسه شود با شرح گلشن/ ۲۰۱-۱۹۹

۳۵- ابن تیمیه، مجموعةالرسائل والمسائل ، طبع قاهره، مطبعةالمنار ۲/ ۵-۱۶۲

۳۶ـ کَلِّمینی یا حُمَیْراء یا کَلِّمینی یا عایشة حدیث نبوی است در خطاب به عایشه که به قول مولوی پیغمبر در این بیان با وی همدمی ساخته است و در توجیه آن در مثنوی شرحی هست :

مصطفی آمد که سازد همدمی　　کَلِّمینی یا حُمَیْرا زد دمی

برای مأخذ حدیث وشرح آن رجوع شود به فروزانفر، شرح احادیث مثنوی/ ۲۱ـ۲۰

۳۷ـ برای نمونهٔ این گونه تلقیها ازشعرحافظ رك به:

CARRA DE VAUX, Les Penseurs de l' Islam, V/277_288

۳۸ـ ابیات ذیل که درغزلهای مربوط به سالهای اواخرعمرشاعر آمده‌ـ است حاکی است ازاین طرزتفکر درمسائل راجع به‌ایمان و عرفان:

نیل مراد برحسب فکر وهمتست
از شاه نذر خیر و ز توفیق داوری

*

ای درگه اسلام پناه تو گشاده
بر روی زمین روزنهٔ جان و در دل

*

کجاست صوفی دجّال فعل ملحد شکل
بگو بسوزکه مهدی دین پناه رسید

*

هوشیار حضور و مست غرور
بحر توحید و غرقهٔ گنهیم

*

به صبر کوش تو ای دل که حق رهانکند
چنین عزیز نگینی به دست اهرمنی

دیوان/ ۳۱۵، ۲۰۷، ۱۶۳، ۲۶۳، ۳۳۸

ونظایر این گونه معانی که دراشعار مربوط به اواخر عمرشاعر بسیار است این تصور راکه تطور نهایی فکر شاعر از ایمان به‌شك والحاد منجرشده‌ـ باشد قابل تصدیق نشان نمی دهد.

۳۹ـ جامی در نفحات الانس دربارهٔ وی می گوید: «یکی از عـزیزان سلسلهٔ خواجگان قدس الله تعالی اسرارهُم فرموده است که هیچ دیوان به از دیوان حافظ نیست اگر مرد صوفی باشد» ونیز می نویسد: «هرچندمعلوم نیست که وی دست ارادت پیری گرفته و درتصوف به یکـی از آن طایفه نسبت درست کرده۔ باشد اما سخنان وی چنان برمشرب این طایفه واقع شده است که هیچ کس را آن اتفاق نیفتاده». نفحات الانس/۶۱۴.

کتابنامهٔ گزیده

الف ـ از مراجع کهنه‌تر

۱ـ تاریخ شیخ اویس ـ تألیف قطب‌الدین اهری، شامل قسمتی از متن با ترجمهٔ انگلیسی به‌اهتمام ین فن لون، طبع لاهه ۱۳۷۳ ه.ق. این کتاب درباب تاریخ سلطان‌اویس و آل‌اینجو و آل‌مظفر بعضی اشارات و معلومات دارد که هرچند مفصل نیست اما به هرحال جالب است ودر کتاب دکتر غنی ذکری از آن نیست.

۲ـ تاریخ گیتی ـ تألیف محمود گیتی، تلخیص و ذیلی است برای مواهب الهی در تاریخ آل‌مظفر، طبع اول این کتاب در ذیل تاریخ گزیدهٔ حمدالله مستوفی طبع اوقاف گیب آمده است وطبع دیگری نیز به‌اهتمام عبدالحسین نوایی دارد.

۳ـ تاریخ یزد ـ تألیف جعفربن‌محمدبن حسن جعفری از منشآت‌قرن نهم هجری، به‌کوشش ایرج افشار، از انتشارات بنگاه ترجمه و نشر کتاب، طهران ۱۳۳۸. بعضی اطلاعات سودمند درباب آل‌اینجو و آل‌مظفر در آن‌هست. درکتاب دکترغنی ذکری ازآن نیست.

۴ـ تعریفات جرجانی ـ تألیف میرسید شریف جرجانی، مجموعه‌ای است فرهنگ گونه، از اصطلاحات علمی وحِکْمی اسلامی درعصر حافظ و قبل از آن. این‌کتاب به‌سبب ارتباط احتمالی و به‌هرصورت به‌مناسبت همعصری بین مؤلف آن با حافظ درفهم مقاصد وعبارات حافظ قابل ملاحظه است. طبع مصر ۱۹۳۸.

۵ـ شرح دیوان حافظ ـ به ترکی، طبع بولاق۱۲۵۰، تألیف‌سودی بوسنوی ازفضلای عهد عثمانی که آن را درحدود سنهٔ ۱۰۰۳ به‌اتمام‌رسانیده است. مؤلف‌که اهل بوسنه ومعلم بعضی شاهزادگان در دربار عثمانی بوده است شرحهایی هم بربوستان و گلستان سعدی دارد. شرح سودی البته محدود

به‌تفسیر لفظی ولغوی است اما ازجهت ضبط نسخه‌ها گه‌گاه فواید بیشتری‌را متضمن است. ازهمین لحاظ ضبط نسخه‌ها هم بعضی بر آن اعتراض کرده‌اندواو را متهم به اصرار در سنی نشان دادن حافظ داشته‌اند اما نسخه‌های قدیم که در دست است این اعتراض را غیرموجه نشان می‌دهد و جای شك نمی گذاردکه آنچه در ضبط وی حذف و اسقاط شده است بهیچ‌وجه مبنی برغرض وی نیست بلکه در واقع به‌سبب‌فقدان آنهاست درنسخه‌های قدیمتر. کتاب، به وسیلهٔدکتر عصمت ستارزاده به فارسی ترجمه شده است.

۶ـ شدّالازارفی حطّ‌الاوزار عن زوّارالمزار ـ معروف به‌المزارات یا مزارات شیراز تألیف معین‌الدین ابوالقاسم جنید شیرازی‌که آن را درحدود سال ۷۹۱ تألیف‌کرده است، طبع به تصحیح و تحشیهٔ محمد قزوینی ـ (و مقدمهٔ) عباس اقبال، طهران ۱۳۲۸ شمسی. کتاب درعهد حیات حافظ‌تألیف‌شده‌ است و ازمطاوی آن اطلاعات مفیدی درباب سلاطین وعلما وزهاد عصر حافظ می‌توان بدست آورد ودر واقع شدالازار از مآخذ بسیار سودمند است برای توصیف محیط دینی وعلمی عصرحافظ . در تاریخ عصرحافظ تألیف دکتر غنی فقط یك بارذکر آن رفته است (۱۰۴/) آن هم جهت بیان یك تن از مشایخ شیرازکه درسال ۳۵۱ وفات یافته است. اهمیت کتاب که اندکی قبل از وفات حافظ اتمام یافته‌است‌وظاهراً به‌همین سبب شرح حال حافظ درآن نیست، بیشتر ازلحاظ تاریخ شیراز واوضاع واحوال آنجاست درعهد حافظ، اینکه دکترغنی دربررسی اوضاع واحوال شیراز ازآن استفاده‌ای نکرده است‌ازنقایص کتاب‌او محسوب است.

۷ـ کشّاف زمخشری ـ تفسیر قرآن کریم تألیف جارالله زمخشری. این کتاب به‌سبب آنکه موردمراجعه‌ومطالعهٔ حافظ‌بوده است درفهم وشناخت رموز بلاغت حافظ وپاره‌ای عقایدو آراء اواهمیت بسیاردارد ونفوذ این کتاب‌درديوان حافظ درخور بررسی جداگانه است.

۸ـ لطیفهٔ غیبیه ـ تألیف شاه‌محمددارابی‌از اهل‌دارابجرد فارس‌ومعاصر شاه عباس دوم صفوی، درشرح ابیات مشکل حافظ و دفع بعضی اعتراضات که نکته‌گیران برکلام حافظ داشته‌اند. طبع طهران۱۳۰۴ه.ق.

۹ـ مجمل فصیحی ـ تألیف فصیحی، به تصحیح محمود فرخ، مجلد سوم طبع مشهد ۱۳۳۹ با وجود خلطی که دربعضی تواریخ ووقایع دراصل نسخ

موجود کتاب هست در بررسی تاریخ این دوره اهمیت بسیار دارد.

۱۰- مناهج الطالبین فی معارف الصادقین ـ در تاریخ انبیا و ملوک اسلام و بعضی فواید دیگر، تألیف علی بن الحسین بن علی المدعو بجارالله الهلالی الملقّب بعلاءالقزوینی. کتاب به‌نام جلال‌الدین... ابوالفوارس شاه شجاع تألیف یافته است و مؤلف چنانکه در پایان کتاب بیان می کند آن‌را در ذی‌الحجهٔ سنهٔ ثمان وسبعین (وسبعمائه) آغاز کرده است و در شعبان سنهٔ تسع وسبعین به‌پایان آورده. نسخه‌ای از این کتاب مورخ به‌محرم‌الحرام سنهٔ احدی وثمانین و سبعمائه هست که عکسی از آن در کتابخانهٔ ملی طهران(آ،۳۶۱) وجود دارد. کتاب در تاریخ آل‌مظفر و بعضی احوال عصر حافظ اهمیت دارد و دکترغنی در تاریخ عصر حافظ از آن استفاده نکرده است. چون این کتاب هنوز طبع نشده است نقل چند فقره از آن را درین یادداشتها خالی از فایده ندیدم:

۱) مؤلف بعدازنقل پاره‌ای‌اشعارعربیه منسوب به‌شاه شجاع می‌نویسد:

وابیات فارسیه خاصهٔ حضرت علیه بسیار است اما جهت خسّت الشرکا که بیشترمردم بر آن قادرند متعرض نمی‌شویم. (آ. 345).

۲) دربارهٔ امیرمبارز می‌نویسد:

ازسلطان محمدالجایتو گذشته پادشاهی دین پرور(تر) و عدل گستر (تر) وباناموستر ازسلطان سعید مغفورمبارزالدنیا والدین ابوالمظفر بن المنصور بادیدنیامد. در سنهٔ اربع وخمسین و سبعمائهٔ هجریه تمامت مملکت فارس و کرمان وخوزستان وعراق وآذربایجان اورا مسلم شد ودر احیاء دین نبوی واظهار شرع مصطفوی یدبیضا بنمود و ازقُرّاء سبع تفحص فرمود وقُرّاء وحَفَظه را تربیت کرد ودر تجدید احادیث نبوی ومواظبت برمدارست علوم نفسی و مراسم و معالم دینی سعی بلیغ نمود ودرطاعت وتلاوت وعبادت آفریدگارخود به اقصی‌الغایه بکوشید وآثار فسق وفجور ازجهان برانداخت‌ورسوم مفسدت ازمملکت خود بکلی قمع وقلع کرد واهل فارس در ایام دولت اومعالم دین وشرایع اسلام آموختند وازهیبت وسیاست او به نماز وعبادات دیگر میل کردند وهمچنان ازآثار خیرات ومبرّات او بدان قاعده مانده‌اند و کراماکاتبین مثوبات حسنات بی‌نهایت در

دیوان اعمال آمرومأمور ثبت می گرداند. (ب، 350ـ آ 351).

۳) راجع به ماجرای پهلوان اسد می گوید:

بردأی ارباب‌الباب معیّن ومقرّر است کـه سردار مخالفان وسرور معاندان وپهلوان‌کافر نعمتان گربهٔزاهد اسدنام ِ روبـاه‌سیرت کفتار۔سیرت بیوفای‌بدعهد بودکه... ازکثرث نعمت‌کعبهٔ رفعت، وغرور مال وجاه وحکومت مملکت‌کرمان به‌موافقت فرعون وهامان طاغی ویاغی شده‌وچندین هزارخلق ازخان ومان آواره کرده... تـا که باری تعالی برخلایق ببخشود... وآه سحر گاهی ضَعَفه و عَجَزهٔ کرمان کارگر آمد و به‌دست کمترین بنده‌ای ازبندگـان درگـاه طومـار عمرش طی فرموده به اسفل‌السافلین فرستاد. (ب 356).

۱۱ـ منتخب‌التواریخ معینی ـ قسمت مربوط به مغول وتیمور. کتاب در حدود ۸۱۶ یعنی تقریباً یك ربع قرن بعدازوفات حافظ درشیراز تـألیف شده‌است‌ومؤلف‌ظاهراً معین‌الدین نطنزی‌نام داشته است. منتخب‌التواریخ معینی به‌سبب اشتمال برتاریخ آل‌اینجووآل‌مظفر و ملوك یزد وکرمان درباب تاریخ عصرحافظ محتوی اطلاعات مفید است ودر تاریخ عصر حافظ دکترغنی از آن استفاده نشده است. منتخب معینی بـه‌همت ژان‌اُبَن درطهران بـه‌سال ۱۳۳۶ خورشیدی چاپ شده است. چون پاره‌ای از مطالب کتاب درباب تاریخ عصر حافظ خالی ازفایده نیست نقل آنها دراینجا سودمند می‌نماید:

۱) دربارهٔ امیرمبارز:

وزارت به خواجه برهان‌الدین داد و قـاصدی بـه مصر فرستاد تا به‌جهت او از خلفای بنی‌عباس منشور بیاوردند. و به‌والی امیرالمؤمنین ملقب شد. در تقویت و تمشیت امرمعروف و نهی‌منکر جدی بلیغ داشت چنانکه به‌واسطهٔ بعضی از اشعار شیخ‌مشرف‌الدّین مُصْلِح‌السّعدی خواست‌که صندوق متبرك اورا بسوزد شاه شجاع کـه ارشد اولاد او بود دلیرانه به‌زانو درآمد و گفت‌که بـرانابت شیخ شاهدم، چنانچه گفته است:

سعدیا بسیار گفتن عمر ضایع کردنست

وقت عذر آوردنست اَسْتَغْفِرُ اللهَ العظیم

محمد مظفر ملزم شد و از آن عزم بگشت. ۱۸۵/

۲) دربارهٔ شاه‌شجاع :

کمال نفس او تا غایتی، بود که درمباحثهٔ علمی اکثر طالب‌علمان مستعد را الزام می‌داد وپیوسته شرح حماسه را به‌درس می‌گفت. به حسن صورت از اخوان ممتاز بود. ۱۸۷/

در حوالی سیرجان نزول کرده بود و ازغایت تفکر دست برهم می‌زد. قوام‌الدین که راه وزارت داشت از او سبب آن پرسید. شاه شجاع گفت فکر تسخیر آذربایجان می کنم اگرمیسر شود. صاحب‌عیار بخندید و گفت: «ما را ازشیراز بیرون کرده‌اند نمی‌دانیم که به کرمان راه خواهند داد یا نه. باوجود این کلیات (که) درپیش‌است پادشاه را فکر تسخیر آذربایجان درخاطرمی گردد!» شاه‌شجاع آن سخن را فروخورد وهیچ جواب نداد ۱۸۸/

۱۲- المواقف- تألیف‌الامام الاجل‌القاضی عضدالدین عبدالرحمن‌بن‌احمدالایجی، با شرح میرسید شریف جرجانی متوفی ۸۱۶ و دو حاشیه از عبدالحکیم سیالکوتی ومولی حسن چلبی، طبع مصر ۱۳۲۵، در۸ مجلد. این کتاب درشرح و بیان عقاید جاری عهد حافظ درمسائل راجع به‌کلام وعقاید، مرجعی است سودمند. همچنین شرح میرسید شریف برآن نیز به‌سبب‌همعصری شارح با خواجه، در فهم مقاصد او و درك مسائل فلسفی وکلامـی عصر حافظ اهمیت مخصوص دارد.

۱۳- مواهب الهی در تاریخ آل‌مظفر- تألیف جلال‌الدین معلم‌یزدی جلد اول به تصحیح سعید نفیسی، ازانتشارات کتابفروشی اقبال طهران. این کتاب باوجود سبك مغلق ومصنوعی‌که دارد از جهت بررسی‌مسألهٔرواج بعضی ترکیبات وتعبیرات‌که نظایر یا عین آنها در دیـوان حافظ نیزهست جالب و حاکی ازشهرت و تداول آن گونه‌ترکیبات در عصر حافظ است. جنبهٔ‌تاریخی کتاب‌که مورد توجه دکترغنی واقع شده است نیز اهمیت بسیار دارد.

۱۴- نفایس‌الفنون‌فی‌عرایس‌العیون - تألیف محمد بن محمود آملی دایرةالمعارف فارسی عصر حافظ. کتاب به‌عهد سلطنت شاه شیخ ابواسحق، در شیراز تألیف یافته است و گذشته ازفواید تاریخی ولغوی آن‌که تا حدی شبیه به‌کتاب شمارهٔ ۱۳ مذکور در فوق است، ازجهت اسباب تألیف و تأثیر آن درفرهنگ عصر حافظ اهمیت دارد. طبع طهران ۱۳۰۹ ق.

ب - از چاپهای دیوان

۱- چند نمونه از متن درست حافظ، مسعود فرزاد، قاهره ۱۹۴۲

۲- حافظ شیراز، بـا انتخاب، تصحیح، نقطه‌گذاری، احمد شاملو، طهران ۱۳۳۶ ش.

۳- حافظ شیرازی، براساس نسخهٔ مـورخ ۸۲۴ هجری، بـه اهتمام محمدرضا جلالی نائینی ونذیراحمد، طهران ۱۳۵۰

۴- در جستجوی حافظ صحیح، از مسعود فرزاد: کتاب اول: جامع نسخ، کتاب دوم و سوم صحت کلمات و اصـالت، انتشارات دانشگـاه شیراز، ۱۳۴۷ و بعد.

۵- دیوان حافظ، تصحیح و حواشی سیدا بوالقاسم انجوی شیرازی، طهران ۱۳۴۵، چاپ دوم ۱۳۴۶، مصحح علاوه برنسخه‌های قدیم برنسخه‌های جدید وحتی چاپی هم تکیه دارد وبا اینهمه طبع تازه مشتمل برمزایای جالبی است و ازآن جمله کشف‌الابیات آن، فواید بسیار دارد.

۶- دیوان لسان‌الغیب خواجه شمس‌الدین‌محمد حافظ شیرازی، به کوشش حسین پژمان بختیاری مقدمهٔ کتاب شامل تحقیق جامع وجالبی است درباب حافظ وشعر او که برای تعدادی از محققان مورد استفاده بوده است. طهران، طبع دوم، ابن‌سینا ۱۳۴۲.

۷- دیوان حافظ، به اهتمام سیدعبدالرحیم خلخالی، از روی نسخهٔ خطی مورخ ۸۲۷، طهران ۱۳۰۶

۸- دیوان کهنهٔ حافظ، به‌اهتمام ایرج افشار، طهران ۱۳۴۸.

۹- دیوان خواجه شمس‌الدین محمد حافظ شیرازی، بـه‌اهتمام محمد قزوینی و دکتر قاسم غنی، طهران۱۳۲۰ هجری شمسی، موثقترین‌طبع جامع انتقادی ازدیوان حافظ. مجموعهٔ طبع دکتر خانلری باآنکه نسخهٔ‌اساس آن ازحیث تاریخ بر نسخهٔ اساس‌این طبع مقدم است جامع نیست‌فقط گزیده‌ای

است ازغزلیات خواجه. وقتی یك کاتب به خود اجازه دهد از ابیات وغزلهای یك دیوان انتخاب کند چه اطمینان هست که احیانا اجازهٔ تصرف درضبط الفاظ و ترکیبات را به خود نداده باشد؟ باآنکه درطرز استفاده ازنسخ اساس قزوینی جای حرف هست واینکه مصحح نسخه‌بدلهارا ضبط ونقل نمی کند قبول صورتی راکه درنسخهٔ وی هست گه‌گاه دشوار می کند، باز تا نسخه‌ای انتقادی از تمام دیوان حافظ، که درعین‌حال برمبانی دقیق واستوار نقد متون مبتنی باشد نشر-نشده است، نسخهٔ طبع قزوینی مستندترین چاپ دیوان حافظ به‌شمار خواهد-رفت وضبط منتخبات به‌هیچ وجه نمی‌تواند صورت اصل‌قدیم موجود در دیوان‌را نفی کند هرچند به ذوق ومنطق ما مطلوبتر باشد.

۱۰ـ غزلهای خواجه حافظ شیرازی، چاپ دکترپرویز ناتل‌خانلری، طهران ۱۳۳۷

ج- از شرحها و بررسیها

۱ـ بانك‌جرس، راهنمای‌مشکلات دیوان حافظ، ازپرتو علوی، طهران ۱۳۴۹

۲ـ تاریخ‌عصر حافظ، یاتاریخ فارس ومضافات وایالات مجاوره‌درقرن هشتم. جلد اول ازکتاب (ناتمام) بحث درآثار وافکارواحوال حافظ، تألیف دکترقاسم غنی طهران ۱۳۲۱ شمسی. شامل روایات مورخان وتذکره نویسان درباب تاریخ عصرحافظ وهمچنین اطلاعات بسیار مبسوط درباب حافظ. باآنکه نویسنده موفق نشده است یادداشتهای خودرا درباب زندگی حافظ منتشر کند، در این‌کتاب غالب آن‌گونه معلومات را جابه‌جا نقل‌کرده است. مآخذعمدهٔ تاریخ حیات حافظ غالباً دراین‌کتاب جمع و تدوین شده است. ازین‌رو من، خواننده را غالباً ـ جز بندرت وفقط درمواردی‌که نسخهٔ اصل مأخذ به شکل دیگری دردسترس من بوده است ـ به این‌کتاب غنی حواله کرده‌ام. معهذا بسیار هست‌که آنچه من ازین مآخذ نتیجه گرفته‌ام باآنچه دکتر غنی‌استنباط-کرده است تفاوت دارد.

۳ـ حافظ تشریح، عبدالحسین هژیر، چاپ سوم، طهران ۱۳۴۳

۴ـ حافظ چه می‌گوید؟ کسروی‌تبریزی، چاپ‌چهارم ۱۳۳۵، انتقادی است برحافظ‌که نویسنده به‌اعتقاد خود بدآموزیهای اخلاقی واجتماعی حافظ‌را بشدت محکوم می کند.

۵ـ حافظ شناسی یا الهامات خواجه، ازمحمد علی بامداد، طهران ۱۳۲۶، چاپ دوم ۱۳۳۸
۶ـ حافظ شیرازی، ازمحمود هومن، به‌کوشش اسماعیل خوئی، طهران ۱۳۴۷
۷ـ حافظ شیرین سخن، ازمحمد معین، نشریهٔ بنگاه پروین، طهران ۱۳۱۹
۸ـ حافظنامه، سیدعبدالرحیم خلخالی، طهران ۱۳۲۰
۹ـ فرهنگ اشعار حافظ، ازدکتراحمد علی رجایی، انتشارات زوار، طهران ۱۳۴۰
۱۰ـ مکتب حافظ، یا مقدمه برحافظ شناسی، ازدکترمنوچهرمرتضوی طهران ۱۳۴۴
۱۱ـ نقشی‌ازحافظ، از علی دشتی، طهران ۱۳۳۷
۱۲ـ حافظ خراباتی، رکن‌الدین همایون فرخ، طهران ۱۳۵۴

دـ از زبانهای دیگر

1_ ARBERRY, A.H., *Fifty Poems of Háfiz*, Cambridge 1953
2_ *Classical Persian Litterature*, London 1958
3_ BAUSANI, A., *LA Rappresentazione della Natura del Poeta Persiano Hafiz*, Oriente Moderno, 23, 1943
4_ *Storia della Leteratua Persiana*, Milano 1960, *INDIZI*
5_ BOYCE, M.A *Novel Interpretation of Hafiz*, BSOAS. 1953
6_ BROWNE, E.G., *A Literary History of Persia*, Vol. 3, Cambridge 1920.
7_ FARZAD, M., *Hafez and his Poems*, London 1949
8_ LESCOT, R., *Chronologie de Hafiz*, BEOD, 1944
9_ ROEMER, H.R., *Probleme der Hafiz Forschung und ihrer Lösung* Wiesbaden 1951
10_ RYPKA, J., *History of Iranian Literature*, Dordrecht _ Holland 1968 *INDEX*
11_ WICKENS, G.M., *The Persian Conception of Artistic Unity in Poetry and its Implication in Other Fields*, BSOAS, 1952
12_ *An Analysis of Primary and Secondary Significations in the Third Ghazal of Hafiz*, BSOAS 1953

فهرست راهنما

ب

ص

ط

ظ

فهرست کتابها و مجلات

امیرکبیر منتشر کرده است:

نه‌شرقی، نه‌غربی، انسانی
دکتر عبدالحسین زرین کوب

نقد ادبی
دکتر عبدالحسین زرین کوب

فرار از مدرسه
دکتر عبدالحسین زرین کوب

تاریخ ایران بعد ازاسلام
دکتر عبدالحسین زرین کوب

تاریخ در ترازو
دکتر عبدالحسین زرین کوب

ارزش میراث صوفیه
دکتر عبدالحسین زرین کوب

بامداد اسلام
دکتر عبدالحسین زرین کوب

دیوان حافظ
نذیر احمد

نقشی ازحافظ
علی دشتی

شاعری دیرآشنا
علی دشتی

دمی با خیام
علی دشتی

حماسه سرایی درایران
دکتر ذبیح‌الله صفا

احادیث مثنوی
بدیع‌الزمان فروزانفر

مآخذ قصص وتمثیلات مثنوی
بدیع‌الزمان فروزانفر

نقد اندیشه

۲

از کوچهٔ رندان دربارهٔ زندگی و اندیشهٔ حافظ –شاعر نام‌آور قرن هشتم ایران– نوشته شده است. در تحقیق‌ها و تفسیرها اغلب نشان حافظ را در مسجد و خانقاه جسته‌اند ولی در این نقدحال حافظ که براساس اشعار پر راز و رمز خواجهٔ شیراز استوار است، نویسنده ردپای حافظ را در کوچهٔ رندان یافته است. چاپ حاضر ۱۲ بخش و یک مقدمه دارد.
نخست سیمای شیراز در سدهٔ هشتم نمایانده می‌شود و روزهای خوشی‌را باز می‌گوید: «... که شیراز مثل یک خاتم فیروزهٔ بواسحقی درخشان و بی‌غبار، در انگشت قدرت شاه‌شیخ تلألؤ داشت...» ص ۱. سخن به‌وصف قصر بلندی کشیده می‌شود که شیرازیها آن را برای شاه جوان می‌ساختند و از پهلوانان و عیاران شهر و فتنه‌جوییهای آنان، وضع بازاریان و بی‌اعتنایی آنها به‌حاکم شهر و جنبه‌های مذهبی و عرفانی شیراز، دوران کودکی و جوانی حافظ در این شهر، وضع مکتبها، مدرسه‌ها، معلمها، متنهای درسی و آبشخورها و جان‌مایه‌های شعرهای حافظ، نوسانهای روحی او میان مسجد و میخانه و شناساندن حافظ در مقام انسان واقعی، نه فرشتهٔ خیالی، الهامها و اقتباسهای حافظ، کشف مفهوم رمزها و استعاره‌های شعرهای او و درک جهان‌بینی وی، رابطه شاه‌شجاع و حافظ، روزنهٔ از خود رهایی که حافظ می‌جست و از عرفان حافظ که در کوچهٔ رندان خانه‌دارد، از تنهایی و انزواطلبی اواخر عمر و تنگدستی حافظ و بی‌اعتنایی او به‌احوال دنیوی و از مرگ‌رند خسته‌دلی که پس از هفتادسال زندگی نقشی از خود بجاگذارد که او را قهرمان عرفان و حکمت قلمداد کرده‌است، در این کتاب سخن‌می‌رود.
در واپسین بخش –عشق، کدام عشق؟– دکتر زرین کوب می‌گوید: «اگر بعد از قرنهای دراز که از خاموشی حافظ می‌گذرد صدای او که از کوچهٔ رندان، برمی‌آید، هنوز همهٔ ضعف و عظمت انسانیت را منعکس می‌کند از آن روست که پیام او پیام عشق است –عشق که در اندیشهٔ او تمام انسانیت را خلاصه می‌کند.» نویسنده جهان‌بینی حافظ را بر مفهوم عشق و از خود رهایی مبتنی می‌داند.